

پہنچ سہ ماہی

تطور الفکر السیاسی

ترجمہ
حسن جلال العروسی
الحسامی

تصدیق:

الدکتور عبدالرزاق احمد السنہوری رئیس مجلس الدولة

مراجعة وتقديم:

الدکتور عثمان خليل عثمان عميد كلية الحقوق بجامعة ابراہیم

مطبعة المطبعات
دار المعارف بمصر

تطور الفكر السياسي

نشر بالاشتراك مع
مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر

تطوُّر الفكر السِّياسيِّ

الكتاب الأول

تأليف

جورج ه. سابين

ترجمة

حسن جلال الصروسي

التصدير بقلم

الدكتور عبد الرزاق أحمد السهنوري

مراجعة وتقديم

الدكتور عثمان خليل عثمان

منشور الطبع والنشر

دار المعارف بمصر

١٩٥٤

هذه الترجمة مرخص بها وقد قامت مؤسسة فرانكلين
الطباعة والنشر بشراء حق الترجمة من صاحب هذا الحق

This is a translation of Part I of
A HISTORY OF POLITICAL THEORY,
by George H. Sabine. Copyright 1937 and 1950,
by Henry Holt and Co.

محتويات الكتاب الأول

صفحة	
(٧)	(١) هذا الكتاب بقلم الأستاذ حسن جلال العروسي
(١١)	(ب) تصدير بقلم الأستاذ الدكتور عبد الرزاق أحمد السهري
(١٧)	(ج) مقلمة بقلم الأستاذ الدكتور عثمان خليل عثمان

نظرية دولة المدينة

١	الفصل الأول - دولة المدينة الطبقات الاجتماعية - النظم السياسية - المثل العليا السياسية (مراجع مختارة للفصل)
٢٣	الفصل الثاني - الفكر السياسي قبل أفلاطون المنافشات الشعبية السياسية - النظام في الطبيعة والمجتمع - الطبيعة والعرف - سقراط (مراجع مختارة للفصل)
٤٢	الفصل الثالث - أفلاطون - الجمهورية الحاجة إلى العلوم السياسية - الفضيلة هي المعرفة - عدم كفاية الظن - الدولة كمثل - تبادل الحاجات وتقسيم العمل - الطبقات والأنفس - العدالة - الملكية والأمر - التعليم - استبعاد القانون .

- ٨٢ . . . الفصل الرابع - «السياسى» و «التوانين» لأفلاطون .
 العودة إلى القانون - التقيد الذهبي للقانون - الدولة المختلطة -
 النظم الاجتماعية والسياسية - النظم التعليمية والدينية -
 الجمهورية والتوانين (مراجع مختارة للفصل)
- ١١١ . . . الفصل الخامس - أرسطو والمثل العليا السياسية .
 علم السياسة الجديد - أنواع الحكم - حكم القانون - التراع بين
 المثالى والواقعى - الدغاوى المتنازعة على السلطة
- ١٣٤ . . . الفصل السادس - أرسطو : حقائق السياسة الواقعية .
 السماتير السياسية والسماتير الأخلاقية - المبادئ الديمقراطية
 والمبادئ الأوليجاركية - الدولة الفاضلة عملياً - الفن الجديد
 للسياسى - الطبيعة كنمو وارتقاء - (مراجع مختارة للفصل)
- ١٥٨ . . . الفصل السابع - أفول دولة المدينة .
 فشل دولة المدينة - الانسحاب أو الاحتجاج - الأبيقوريون -
 الكلبيون . (مراجع مختارة للفصل)

هذا الكتاب

بعد كتاب « تطور الفكر السياسي » (History of Political Theory) في طليعة المراجع العالمية التي جمعت شتات النظريات السياسية منذ فجر التاريخ فأوعت ، كما يقولون ، ونفذت إلى صميمها تحليلها تحليلًا عميقًا يجمع بين دقة البحث العلمي وبين النصفية في موضوع شائك ، هو موضوع كل عصر ، وموضوع كل دولة بل كل فرد . ويندر أن تخلو مكتبة أى عالم مشغول بالعلوم السياسية أو الفلسفية أو الدستورية من هذا المؤلف في طبعته الأمريكية ، أو في طبعته الإنجليزية ، أو في إحدى طبعاته المترجمة .

فنحن إذ نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية ، فلنما نفعل ذلك على أمل منا في أن يساهم هذا المرجع النفيس في تزويد المكتبة العربية بأهمّ الدراسات العالمية في هذا الميدان . وقد قامت الحضارة الإسلامية في أوجها على نقل التراث اليوناني بوجه خاص إلى اللغة العربية ، وبذلك مترجمو العرب في ذلك مجهودات رائعة بالرغم من الصعوبات التي كانوا يلقونها في نقل المصطلحات وتطويع اللغة العربية للأساليب الأجنبية في التفكير والبحث ، فانقل بذلك محور الحضارة قرونًا عديدة إلى الشرق ، وصارت اللغة العربية أداة التعبير عن هذه الحضارة ، إلى حد أن أوروبا نقلت قانون ابن سينا ، على سبيل المثال ، إلى اللغة اللاتينية ، وأصبح المرجع الذي يدرس في جامعاتها حتى القرن الثامن عشر . والأمريكيون الذين ننقل عنهم هذا الكتاب إلى العربية ، هم أول من قدر ويقدر منزلة الحضارة العربية في عالم الفكر الإنساني ، كما يتضح ذلك من مؤلفات مؤرخهم الكبير الدكتور ج . سارتون الذي نقلنا إلى العربية بعض كتاباته

عن حضانة الشرق الأوسط للثقافة العربية ، والذي نرجو أن نوفق إلى نقل مؤلفه الكبير عن نصيب العرب في تاريخ العلوم بمجرد صدوره . ولقد بهم القارئ العربي أن يعرف أنني مرت ودهشت ، في آن واحد ، إذ شاهدت لوحة رائعة للفيلسوف الرازي صممت كجزء من بناء كنيسة جامعة برنستون .

فلا غرابة إذن في أن نتجه إلى استكمال دورة التفاعل بين الفكرين الغربي والشرقي . واللغة العربية ، بحمد الله ، قادرة على أن تأخذ وأن تعطي ، بحيث تحقق رسالتها المرجوة كأداة عالمية في التعبير عن مختلف العلوم والفنون .

صاحب هذا الكتاب هو الأستاذ الدكتور جورج هولاند ساباين ، ولد في ديتون من ولاية أوهايو سنة ١٨٨٠ ، وتقلب في وظائف التدريس بالجامعات ؛ فعين محاضراً ومساعد أستاذ بجامعة ستانفورد ، ثم أستاذاً بجامعة ميسوري ، ثم أستاذاً بجامعة أوهايو حتى سنة ١٩٢١ . وأخيراً عين أستاذاً للفلسفة بجامعة كورنيل ، وبقى في وظيفته هذه حتى عين عميداً للدراسات العليا بجامعة كورنيل فنائبا لمديرها ، وهو إلى جانب ذلك عضو بالجمعية الأمريكية للدراسات السياسية .

وإذا كان من الإنصاف أن يقر بالفضل لصاحبه ، فإن صاحب الفضل في نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية هو الفقيه الكبير أستاذنا الدكتور عبد الرزاق أحمد السهوي رئيس مجلس الدولة . فقد استشارته المؤسسة فيما تدعو الحاجة إلى نقله إلى اللغة العربية من الدراسات المتصلة بالمجال الدستوري والسياسي ، فأصر على نقل هذا الكتاب بالذات ، وفي أسرع وقت ممكن ، حتى يتاح لقراء العربية الاطلاع على هذا المؤلف ، في وقت شغلت الأذهان في مصر وفي الشرق العربي ببحث أنظمة الحكم السياسية الجديدة بمسيرة عصر النهضة الواعية البتاءة الذي يعيش الشرق فيه اليوم . وبالرغم مما نعلمه جميعاً من جسامه مسئوليات فقيه مصر والشرق ومشرعها الأكبر ، فقد تفضل فندرس مشروع نقل هذا الكتاب إلى العربية ، وكلفني بالقيام بذلك ، فلم يسعني إلا التزول على أمره . كما عهد بمراجعة الكتاب وتحليله والتقديم له إلى الأستاذ

العميد الدكتور عثمان خليل عثمان فقام بما عهد إليه به ، على الرغم من ضيق وقته لاشراكه في عدة بلجان عامة باللغة الخطورة مثل لجنة وضع مشروع الدستور بشعبها المختلفة وغيرها من اللجان التنظيمية ، إلى جانب أعباء وظيفته الأصلية عييداً لكلية الحقوق بجامعة إبراهيم .

هذا وقد تفضل مشكوراً صديقى الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى أستاذ الفلسفة اليونانية بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، فأجاب سؤلى بتحقيق الجانب الفلسفى من الكتاب .

وقد فاز بجائزة (فرانكلين) لتصميم غلاف الكتاب الفنان يحيى عبد الوهاب ظافر .

والجزء الذى بين يدى القارئ هو الكتاب الأول من هذا المرجع النفيس ، وسبقه جزءان آخران يصلان بين عهد الإغريق - عهد سقراط وأفلاطون وأرسطو - والعهد الحاضر ، وبذلك يضم الكتاب بين دفتيه كل ما اتصل بهذا الجانب الهام من البحث والفكر ، على مر العصور ، وفى مختلف المدارس الفكرية زماناً ومكاناً .

حسن جلال العروسي

تصدير

بقلم الدكتور عبد الرزاق أحمد السهري
رئيس مجلس الدولة

طلب إلى الأستاذ حسن جلال العروسي أن أكتب كلمة أصدروها هذا الكتاب الذي ترجمه إلى اللغة العربية في تاريخ النظريات السياسية . ويسعدني أن أستجيب لهذا الطلب .

فالكتاب لأستاذ أمريكي كبير من أساتذة الفلسفة بجامعة كورنل ، استعرض فيه تاريخ الفكر السياسي منذ العصور الأولى ، وماشاه إلى العصر الحديث ، وذلك في تحليل رائع ، وفطرات نافذة ، وتأصل عميق .

وهذا الجزء من الكتاب الذي يخرج اليوم الأستاذ العروسي لقراء العربية يتناول من تاريخ الفكر السياسي الحقبة الأولى التي استغرقتها الفلسفة الإغريقية والتي انطوت على نوع من النظام السياسي للدولة عرف « بدولة المدينة » . وقد وفق الأستاذ العروسي في ترجمة الكتاب كل التوفيق . فأسلوبه عربي رصين ، وعباراته متخيرة منتقاة ، لا تكلف فيها ولا ابتذال ، وقد حرص كل الحرص على تأدية المعنى في دقة وأمانة .

وقدم للكتاب الدكتور عثمان خليل عميد كلية الحقوق بجامعة إبراهيم . والدكتور عثمان من خيرة فقهاءنا في القانون العام . وقد أوحى إليه الكتاب بتقديم رائع ، فيه من المعاني القوية والنظرات العميقة ما جعله يحلق في نماء الفكر السياسي ، ويضيف ثروة فكرية جديدة إلى الثروة الضخمة التي يزخر بها الكتاب .

وقامت مؤسسة فرانكلين الثقافية بنشر هذا المؤلف القيم . وإن هذه المساهمة من جانبها لتستحق كل تقدير . ونرجو أن يكون في متابعتها نشر أمثال هذه الكتب القيمة مترجمة إلى اللغة العربية ما يدمج أواصر التجاوب الثقافي بين الفكرين الشرقي والغربي .

والموضوعات التي عرض لها هذا الجزء من الكتاب ، تحت عنوان « دولة المدينة » تتناول تحليل البيئة الفكرية التي سبقت سقراط ومهدت لظهوره ، ثم نعرض إلى بسط أهم الأفكار التي انطوت عليها الفلسفة السياسية لثلاثة أهم أكبر فلاسفة الإغريق : سقراط وأفلاطون وأرسطو . وقد تعاقب هؤلاء الفلاسفة الثلاثة واحداً تلو الآخر ، وكان الثاني تلميذاً للأول ، والثالث تلميذاً للثاني ، في عصر هو من أزهى عصور الفكر البشري .

* * *

وأحسب أن هذا الكتاب قد طلع على القراء في وقت مناسب . ووجه المناسبة فيه أن مصر في سبيلها إلى وضع دستور جديد . فقد برمت بالامتناع القديم ، فعمدت إلى إلغائه . وسخطت على العهد الماضي ، فتفكرت له . وقالت عن مساوئ ذلك العهد الشيء الكثير ، فهو عهد لا يقيم وزناً للدستور ، ولا سيادة فيه للقانون . فالبلاد إذن في حاجة إلى أن تتعلم شيئاً جديداً تقيم على أساسه دستورها الجديد . وفلسفة الإغريق السياسية — على بعد ما بيننا وبينها من زمن — جديدة أن تعلمنا هذا الشيء الجديد . فهي تعلمنا مبدأ سيادة القانون . وهل يوجد مبدأ أجل وأنبى من مبدأ سيادة القانون ، نراه يطالنا من ثنايا الفلسفة الإغريقية ، متفشياً في كل صفحة من صفحاتها ، وهو العصارة من تجارب أفلاطون ، والصميم في فلسفة أرسطو ؟ فلتتابعه إذن كما هو مبسوط في هذا المؤلف الجليل .

كان أفلاطون في شبابه ، عندما كتب « الجمهورية » ، يؤمن بحكومة الفلاسفة وبالحكم المطلق المستنير . فالحكم عنده لا يكون إلا لقلة من العلماء

المستعيرين . وكان يرى من الحماقة أن تغل يد الحاكم الفيلسوف بأحكام القانون . وهذا الحاكم الفيلسوف ، أو هذا العالم المستعير ، يقوم سنده في تولى السلطان على الزعم بأنه هو الوحيد الذى يعرف طريق الخير والعلالة . واستبعد أفلاطون من هذه الدولة المثالية التى صورها في « الجمهورية » فكرة القانون ، وأبرز الدولة مؤسسة تفرض على المواطنين وصاية دائمة يتولاها الحاكم الفيلسوف . وهذه الوصاية هى أسلم صور الحكم ، بل هى وحدها الحكم الحقيقى ، حيث يكون الأحكام مستعيرين متمكنين من العلم ، سواء حكموا بالقانون أو بغير القانون ، وسواء رضيت عنهم رعاياهم أو كانوا غير راضين . فالحكم للعلم والمعرفة ، وهو حكم الفرد المطلق ، ولا حاجة فيه للقانون . لذلك كانت هذه الدولة المثالية من الكمال بحيث لا تتلاءم مع أحوال البشر . هى نموذج مقرر في السماء ، يحاول البشر أن يحاكيه ، ولكنهم لا يستطيعون أن يبلغوه .

ولما كان البشر لا يعيشون في السماء ، بل يعيشون في الأرض ، فقد رأى أفلاطون نفسه ، بعد أن تقدمت به السن ، وأنضجته التجارب ، وذاق مرارة الفشل في محاولته أن يقيم حكومة الفيلسوف في صقلية عن طريق تثقيف ملكها ديونيسيوس ، مضطراً أن يرجع عن رأيه ، وأن يقبل حلاً وسطاً في كتابه الثاني « السياسى » فيقول : « علينا أن نتصور الدولة وما فيها من قوانين موروثة على أنها نوع من المحاكاة للمدينة السماوية . ولا أقل من أن نقرر ما لا شك فيه ، وهو أن القانون أفضل من الهوى ، وأن صلاح الحاكم الخاضع للقانون أفضل من تلك الإرادة التحكيمية التى تصدر عن طاغية مستبد ، أو عن حكومة بلوتوقراطية ، أو عن حكم الغوغاء . ولا ريب كذلك في أن القانون هو بوجه عام قوة باعثة على الحضارة يصبح الإنسان ببلونها — مهما تكن صفته — أخطر من الحيوانات المتوحشة » .

أدرك أفلاطون أن هناك فرقاً كبيراً بين الخضوع لسلطان القانون ، والخضوع لإرادة مخلوق من البشر ، مهما انفرد بالحكمة والخير . ولم يردداً من أن ينادى

بمبدأ سيادة القانون. ، وأن يقرر أن القانون. وحده هو الذى يسود الحاكم والمحكوم .

فهو يكتب لأتباع ديون فى صقلية : لاتدعوا صقلية ولا أى بلد آخر يخضع لسادة من البشر ، بل يجب ألا يخضعوا لغير القانون . ذلكم هو مذهبي . واعلموا أن الخضوع شر على كل من السادة والمسودين ، عليهم جميعاً وعلى أحفادهم وذرائعهم . »

ثم يعلن بعد ذلك إيمانه العميق بالقانون فى كتابه الثالث « القوانين » فيقول : « فلنفرض أن كل واحد منا نحن المخلوقات الحية إن هو إلا دمية بارعة صنعها الآلهة ، ولستأ ندرى أكان غرضها من ذلك اللهو أم الحد . ولكننا نعلم حق العلم أن ما فينا من انفعالات هى كالأوتار أو الخبال التى تجذبنا ، وأنها لتعارضها-فبها-تجرنا إلى أفعال متضادة ، فتبلغ الحد الذى يفصل بين الخير والشر . وهنا يحدثنا العقل أن كل واحد منا يجب أن يتمسك على الدوام بخيط واحد فقط من تلك القوى الدافعة له ، وألا يدعه يفلت منه بأى حال من الأحوال ويقاوم شد الخيوط الأخرى : هذا الخيط هو الحاكم الذهبى ، هو حكم العقل المخلص الذى يسمى القانون » .

والنظام الديمقراطى فى أثينا من شأنه أن يعين أفلاطون على التمسك بمبدأ سيادة القانون . فقد كان القضاء مسيطراً على الحياة العامة . فهو ، فوق أنه يفصل فى قضايا الأفراد المدنية والجنائية ، يسطر رقابته على الموظفين ، فيختبر صلاحية المرشح قبل توليه الوظيفة إذا أقيمت الدعوى بعدم صلاحيته ، ثم هو يراجع أعمال الموظف بعد انتهاء خدمته ، بل هو يتجاوز رقابة الموظفين إلى رقابة القانون . فكان كل مواطن يستطيع أن يطعن فى أى قانون بأنه مخالف للمستور ، فيقف العمل بهذا القانون فوراً حتى تقضى المحكمة فى شأنه ، فيحاكم القانون على غرار محاكمة الأفراد ، والمحكمة أن تقضى بإلغائه . فالقانون إذن يخضع للمستور ، والموظف يخضع للقانون . هنا هو مبدأ سيادة القانون كاملاً ، بلغت

فيه أثينا مرتبة عليا ، لم تبلغ مرتبة أعلى منها دولة متحضرة في العصر الحالي . ثم يأتي أرسطو بعد أفلاطون . والدولة الفاضلة عنده أساسها الاجتماعي هو وجود طبقة متوسطة قوية ، « ليس أفرادها من الفقر بحيث تنكسر أجنحتهم ، ولا من الغنى بحيث ينشبون أظافرهم » . وحيثما وجدت هذه الطائفة من المواطنين ، كانت جماعة لها من اتساع صفوفها ما يكفل للدولة الارتكاز على أساس شعبي ، ولها من التحرر عن الهوى ما يمكنها من مراقبة الموظفين المسؤولين ، ولها من طبيعة انتخاب أعضائها عاصم من مساوئ حكومات الجماهير .

ويحددنا مؤلف هذا الكتاب عن أرسطو أن مثله الأعلى كان على الدوام الحكم الدستوري لا الحكم الاستبدادي ، حتى لو كان هذا الاستبداد هو الاستبداد المستنير الذي يصدر عن الملك الفيلسوف ؛ فهو إذن من أكبر المنتصرين لمبدأ سيادة القانون . ومن ثم فقد قبِل منذ البداية أن يكون القانون في أية دولة صالحا هو السيد الأعلى . فالقانون هو : « العقل مجرداً عن الهوى » . والحكم الدستوري يتمشى مع كرامة الرعايا وعزيمهم ، إذ أن الحاكم الدستوري يحكم رعاياه برغبتهم ، وبذلك يختلف كل الاختلاف عن الدكتاتور الطاغية . وللحكم الدستوري كما يفهمه أرسطو عناصر رئيسية ثلاثة : أولا حكم يستهدف الصالح العام ، وبذلك يتميز عن الحكم الطائفي الذي يستهدف صالح طبقة واحدة ، وعن الحكم الاستبدادي الذي يستهدف صالح فرد واحد . وثانيا أنها حكم قانوني ، أي أن الحكومة تدار فيه بمقتضى قوانين عامة لا بمقتضى أوامر تحكيمية . وثالثا أن الحكومة الدستورية حكومة رعية راضية ، فتتميز بذلك عن الحكومة الاستبدادية التي تستند إلى محض القوة .

• • •

هذان إذن رجلان من أكبر فلاسفة الإغريق ، بل من أكبر فلاسفة العالم ، يقولان بمبدأ سيادة القانون ، ويقولان بهذا المبدأ منذ المراحل الأولى في تطور الحضارة البشرية . فأين من حكومة القانون حكومة المستبد العادل !

وهل يجتمع الاستبداد والعدل ؟ ! ! لتلك خرافة إذا كان أفلاطون قد آمن بها في شبابه، فقد أدرك في شيخوخته أنها سراب لا وجود له . كان أفلاطون في بداية أمره كما قلنا يؤمن بحكومة الفلاسفة حتى نراه يقول : « لا سبيل إلى تحقيق حياة أسعد للجنس البشرى إلا بإحدى وسيلتين ، فلما أن يتولى مقاليد الحكم جمهرة الفلاسفة ، ولما أن تتحول الطبقة الحاكمة بمعجزة من معجزات الإرادة الإلهية إلى طبقة من الفلاسفة » . فهو قد كان يعتقد الأسبيل إلى تحقيق سعادة البشر إلا بأن يتولى الفلاسفة الحكم ، أو بأن يصبح الحكام فلاسفة . ولكنه عدل بعد ذلك عن هذا الرأي ، وعلم—بعد أن نضجت خبرته—أن الفلاسفة إذا تولوا الحكم فهم لا يلبثون أن يفسدوه ، وأن الحكام إذا أصبحوا فلاسفة أسرعوا إلى ترك الحكم خشية أن يفسدهم .

فالحكم الصالح لا تتلمسه فلسفة الإغريق في الحكم المطلق للفيلسوف ، ولكن تنشده في مبدأ سيادة القانون .

مقدمة

للدكتور عثمان خليل عثمان
عميد كلية الحقوق بجامعة إبراهيم

تميز الإنسان من سائر المخلوقات بالعقل ، وأنتج العقل المدبر أو المتأمل نتاجاً على قدر متفاوت من التنظيم نسميه فكراً ، وإذا ما تعلق هذا الفكر بالجماعة العامة كان فكراً سياسياً .

ولما كانت الرحلة الأولى في هذا التسلسل ، وهي العقل ، متفاوتة بين الناس ، وكانت في ذاتها متفاوت كذلك في الفرد الواحد حسب منه ودرجة نضجه . . . ولما كان الفكر الناتج عن هذا العقل متفاوتاً أيضاً لاختلاف الظروف التي تحيط بالإنسان ، ولتباين العوامل الظاهرة والباطنة التي تؤثر فيه ، ولتنوع القيم الاجتماعية التي توجه تقديره للأمور وحكمه عليها ، كانت النسبية طابعاً حتمياً لكل نوع من أنواع الفكر البشري ، وكانت الاعتبارية المنظار الذي لا يبحث هذا الفكر إلا خلاله . وبهذه الاعتبارية يختلف نتاج الفكر الإنساني عن تلك الحقائق الطبيعية أو العلمية التي يصل الإنسان إلى كشفها وتعرف مكنونها . فهذه الأخيرة حقائق ثابتة في ذاتها ، وإن صح أن يخطئ العالم فهمها أو تقديرها حيناً من الزمن . والرأي بشأنها إما خطأ أو صواب دون توسط بين الأمرين ، وما يجانب الصواب فيها لا يمكن بذاته أن يكون عكس ذلك في زمن غير الزمن ، أو في مكان غير المكان . فالكهرباء مثلاً هي الكهرباء في حقائقها ودون مجال للاعتبارية في مبادئها أو في تفصيلاتها ، فهي في ذاتها جوهر غير متغير ، كانت كذلك قبل أن يكتشفها العقل البشري ، وستظل كذلك أبدي الدهر ، وإنما يتغير ويتطور مدى إدراكنا لكنها ومقدار استفادتنا من الطاقة الكامنة فيها . ولهذا يمكن ، بل ربما يجب أن يقف الباحث في

نطاق هذه العلوم الطبيعية عند حد المرحلة العلمية الأخيرة فيها ، دون حاجة للرجوع إلى ما سبق تلك المرحلة من خطوات أو تجارب ثبت من بُعد خطوها أو قصورها ، اللهم إلا إذا استهدف هذا الرجوع مجرد الإحاطة التاريخية والاعتبار بالماضي . ومن هذه الزاوية يمكن القول باطمئنان ، إن الدراسات العلمية محكمة النطاق نسبياً ، وإنها تمتاز بقدر متيقن من الاستقرار والتحديد في مقوماتها الأساسية ، بله في الجانب الأكبر من تفصيلاتها السائدة .

أما الفكر البشرى — على اختلاف ضروبه — ولكنه ليس نتاج الطبيعة الخالدة ذات المبادئ الموحدة زماناً ومكاناً ، بل نتاج العقل الإنساني المتنوع بذاته وبمؤثراته ، فإنه لا يمكن بحال فصل حاضره عن ماضيه ، أو الفصل فيه بين مكان ومكان . ففكرو هذا العصر الحديث إنما يعرضون ثمرة الفكر البشرى مجتمعاً كوحدة متماسكة منذ بدء البشرية التي نعرفها ، بل والتي لا نعرفها ، ذلك لأن أقدم مانعرفه من الجماعات البشرية التي ساهمت في الفكر الإنساني ، إنما تأثرت حتماً بفكر من سبقها أو عاصرها من الجماعات التي لم نعرفها بعد .

وإذا كان الفكر البشرى بهذا الوضع وحدةً زمنية متصلة ، فإنه كذلك في العصر الواحد وحدة جغرافية متماسكة لا تتخللها حواجز إقليمية منيعة تجعل منه خزائن مترابطة لا يؤثر كل منها في الآخر أو يتأثر به . فالارتباط الفكري ، وبخاصة في العصر الحديث ، يجعل الفكر البشرى لا يعترف كذلك بالحدود الإقليمية . فالفكر الذي نتحدث عنه إذن لا تشتهه عوامل التفريق التاريخية أو الجغرافية ، ولا يمكن النظر إليه كوحدات متميزة منفصلة تراصت رأسياً أو أفقياً ، إنما هو مزيج متفاعل لا تدركه إدراكاً صحيحاً إلا بمعرفة كنه عناصره جميعها ، ولا تقدره حق قدره إلا إذا أحطت بمقدار التفاعل المطرد بين تلك العناصر . ومقتضى ذلك ألا تفرق في الفكر البشرى بين قديم وحديث ، وأن تفهم البحث التاريخي والترتيب الزمني لعناصره على أنه الوسيلة المثلى لسهولة الكشف عن ذلك التفاعل على مر الأيام ، ولهذا كان الأمر تطوراً في حقيقته

وليس تاريخياً بالمعنى الصحيح ، وكانت تسمية هذا المؤلف في ترجمته العربية « تطور الفكر السياسي » أفضل في نظري من التسمية الأصلية القائلة « تاريخ الفكر السياسي » .

وليس يخفى فوق ما سبق ، أن « الفكر السياسي » بصفة خاصة يفرق ، في الاعتبارية المتوه عنها ، كل ضروب الفكر البشرى الأخرى ، وذلك لاعتبارات كثيرة ، في مقلمتها عراقية هذا الضرب من الفكر ، حتى ليخيل للمرء — على خلاف ما يعتقد الكثيرون — أنه أسبق صور الفكر جميعاً ، فحيثما تعدد الناس في مجتمع ، كان حتماً أن يتأمر أحدهم أو أن يؤمره عليهم ، بل ربما كانت هذه الخطوة الطبيعية الفطرية أسبق من تفكير الجماعات الأولى في الآلهة ، أو أنها كانت ، على الأقل ، الخطوة التالية للرسالات الدينية الأولى . وربما فسر ذلك ما هو معروف من تأليه الملوك قديماً ، وما تنافسته الأجيال المتعاقبة عن نظرية التفويض الإلهي وملحقاتها ، كأساس لسلطة الملوك والحكامين .

والأمر الثاني الذى يجعل الفكر السياسي أكثر أنواع الفكر البشرى نسبية أو اعتبارية ، هو اتصاله الوثيق بكيان الفرد وبحرياته وحقوقه العامة ، فلا شك في أن الناس إذ خلقوا متفاوتين في القوة بمختلف صورها ، وإذ فرضت عليهم الحياة الفطرية الأولى حكم الأقوياء الجامح ، لم يكن ليشغل بالهم تنظيم العلاقات البخارية فيما بينهم بقدر ما شغلهم التفكير في علاقتهم بالأقوياء المتسلطين عليهم وعلى أرزاقهم وحرمانهم ، وبخاصة إذا لاحظنا أن ذلك النوع من الحكم لم يعرف بالطبع حدوداً يلتزمها ، أو قواعد يرعاها . وبذلك لم يكن الفكر السياسي أعرق صور الفكر الإنسانى فحسب ، بل كان كذلك أعمقها . غوراً في مشاعر الناس ، وأغناها نصيباً من عناية واهتمام الجماعات الشعبية المتعاقبة ، ومن ثم زادت مادته ، وتكاثر نظرياته ، وتضاعفت لكل ذلك اعتباريته .

ومن ناحية ثالثة ، تميز الفكر السياسي بمؤثرات لا تكاد تجددها في أى نوع من أنواع الفكر الأخرى ، وأعني بذلك تأثير الحاكين — وبخاصة في العصور السالفة — في اتجاهات الفكر السياسي . فالحاكم ، بسيفه وماله وبوعده ووعيده ، قد خلق تيارات متنوعة في خضم ذلك الفكر ، وليس هو بـ المثل الوحيد للدعاة الفكر السياسي الملكي ، كما أن سقراط — أستاذ أساتذة الفكر السياسي — لم يكن أول ولا آخر ضحايا الرأي الحر والتفكير الطليق .

وبما يزيد مشقة البحث في الفكر السياسي ، أنه في خضم هذه الاعتبارية البالغة لهذا الفكر ، يلزم استخلاص أصول عامة متينة ثابتة ، بل وخالدة ، أو على حد قول أفلاطون نفسه عن « المعرفة » : « يتعين أن تكون هذه المعرفة واحدةً وغير متغيرة ، فلا تكون شيئاً في أثينا وشيئاً في إسبرطة ، بل تكون المعرفة هي ذاتها في كل زمان وكل مكان . وبالاختصار يتحتم أن تعتمد هذه المعرفة على الطبيعة ، لا على تيارات العادات والتقاليد المتقلبة ، ففي الإنسان ، كما في غيره من أجزاء هذا العالم ، يوجد عنصر دائم هو « الطبيعة » متميزة من أى مظهر خارجي تتخذه ، والكشف عن الطبيعة وتعرف كنهها ، هو فيصل التفرقة بين العلم والظن . . . »

وكلما كان موضوع المعرفة عاماً ، كان أقرب إلى الثبات وأبعد عن الاحتمالية التي بينهاها ، ولهذا كان كتاب « الجمهورية » بين كتب أفلاطون — بفضل عموم المبادئ التي عالجها — كتاب كل زمان ، على خلاف كتابه « القوانين » أو « النواميس » .

يتضح من كل ذلك مدى أهمية البحث وضخامته ، ذلك البحث الذي تناوله الأستاذ جورج ساباين — أستاذ الفلسفة بجامعة كورنل بأمريكا^(١) — إذ

(١) صدرت الطبعة الأولى لهذا المؤلف سنة ١٩٣٧ ، ثم صدرت الطبعة الثانية سنة ١٩٤٩ بعد أن امتحن كثير من الأفكار السياسية الحديثة خلال الاثنى عشر عاماً التي مرت بين الطبعتين . ولهذا كانت هناك أجزاء في طبعة سنة ١٩٤٩ مستقلة أو مستحدثة لأول مرة ، إلى جانب كثير من الموضوعات (وبخاصة الأقدم عهداً) مطابقة لطبعة سنة ١٩٣٧ .

تعقب تطورات الفكر السيامى منذ العهد التمهيدى السابق لعهد الفيلسوف الإغريقى العظيم أفلاطون ، تلميذ سقراط وأستاذ أرسطو (ومعروف أن أفلاطون ولد سنة ٤٢٧ ، وتوفى سنة ٣٤٧ قبل ميلاد المسيح عليه السلام) . وقد اقتضى هذا التعقب للفكر السيامى تحليل البيئة السابقة على سقراط ، والتي تضمنت شتاتاً متناثراً من الاتجاهات الفكرية ، استطاع ذلك الفيلسوف العظيم تحويلها إلى فلسفة محددة المعالم ، وإلى آراء رتب عليها المفكرون من بعده نتائج ، وإن جاءت جد متعارضة ، فإنها كانت جميعها مستلهمة من شخصية سقراط ، الذى تميزت تعاليمه بالإيمان بأن الفضيلة هى المعرفة ، وأنها بالتالى قابلة للتعليم . وقد كان فى هذا الربط بين الفضيلة والمعرفة ، تجريح للديموقراطية الأثينية ، التى قامت على افتراض صلاحية أى إنسان لشغل أى منصب ، وكان لهذا النحو من فكر سقراط صدىه فى آراء تلميذه أفلاطون ، الذى تحدث فى كتابه « الجمهورية » عن طبقة حاكمة تمتاز بالعقل ، واتجه إلى إنفاذ النولة على يد « حاكم فيلسوف » .

ومن بعد سقراط ، استعرض المؤلف آراء أفلاطون وتقديراته للنظام الإغريقى الذى كان تحت ناظره ، والمعروف باسم « دولة المدينة » أو « المدينة السياسية » . وقد جعل المؤلف نظرية « دولة المدينة » هذه ، عنوان الكتاب الأول من مؤلفه^(١) ، وفى هذا الكتاب ، يجد القارئ عرضاً تحليلياً لنظام « دولة المدينة » الإغريقى ، ويلقى أفلاطون متطوراً فى أفكاره وتقديراته ، تبعاً لتطوره شاباً وكهلاً وشيخاً ، وتبعاً كذلك لما مر به من تجارب وعظات . وفى خلال ذلك تحليل عميق ممتع ومقارن لمؤلفات أفلاطون المعروفة ، « الجمهورية » (الذى يتمثل فيه شباب أفلاطون) و « السيامى » (وهو كتاب المرحلة الوسطى من حياته) و « النواميس » (ويعتبر إنتاج عهد الشيخوخة) . وبين ثنايا ذلك كله تبرز « دولة المدينة » بصورتها التى كانت عليها فعلاً ، كما تبرز خلال انتقادات

(١) ويقع هذا الكتاب فى ١٣٨ صفحة .

أفلاطون في صورتها المثالية ، التي كان يرجو أن تكون عليها . وفي نهاية ذلك الكتاب ، نشاهد كيف تداعت « دولة المدينة » وأقل نجمها ، وما هي الاعتبارات الداخلية والخارجية التي كانت معول ذلك .

ويلاحظ أن المؤلف قد عنى عناية خاصة بمدينة أثينا ونظامها ، وكان على حق في ذلك ، لأننا — على حد قوله — نعرف عن حكومة تلك المدينة أكثر مما نعرف عن حكومات المدن الإغريقية الأخرى ، ولكونها كذلك الحكومة التي نخصها أساطين الفلسفة الإغريقية بمناقش عنايتهم .

كما نلاحظ بإعجاب حرص المؤلف على توضيح البيئة القديمة التي تكيفت تبعاً لها كل القيم الاجتماعية حينذاك ، والتي ارتبط بها في النهاية مصير الأفكار والنظم السياسية القديمة . ولهذا نجله مثلاً بعنى عناية كافية بشرح الفئات أو الطبقات الاجتماعية الإغريقية ، مقارنة إياها بالجماعات الحديثة ، ومبيناً القيمة الاجتماعية لنظام الرق مثلاً ، في نظر الفكر الحديث ، وقيمته في الجماعة الإغريقية ، حيث يقدر الأرقاء بثلاث سكان أثينا مثلاً^(١) ، وحيث كان نظام الرق — كما يقول المؤلف — خاصة مميزة للنظام الاقتصادي الإغريقي ، يمثل تميز النظام الاقتصادي الحديث بوجود طبقة الأجراء . فن الناحية السياسية لم تُخل المدينة الإغريقية الأرقاء في حسابها البتة ، ولكنها أقامت نظامها السياسي على أساس التسليم بقيام الرق ، كما سلمت القرون الوسطى مثلاً بقيام الطبقات الإقطاعية ، وكما يسلم العصر الجاضر بالعلاقة القائمة بين العامل ورب العمل . ونجد مثل هذا الحرص كذلك فيما يتعلق بالمسميات ، فنجد المؤلف مثلاً لا يترك لفظ « المواطن » في العهد الإغريقي ليفهمه القارئ ويقدره على أساس مدلوله الحديث ، بل يعنى بتحديد معناه الذي فهم به حينذاك ، إذ — كما يقول — : « يتعين علينا لكي ندرك بدقة كافة النظريات الفلسفية الإغريقية ،

(١) ولذلك كان « المواطنون » Citoyens قلة إذا ما نظرنا إلى الرقيق وإلى الأحرار غير المتمتعين بصفة المواطن وغير المساهمين بالتالي في شئون المدينة العامة . ومثل هذا الحكم الشمي في فهم ذلك الزمان لا يفهم اليوم على أنه حكم ديمقراطي بالمعنى الحديث بل نعتبره حكم الأقلية .

أن نعرف أولاً ولو بصورة مجملة أى نوع من نظم الحكم عرفوا ، وأى مدلول فهمه القراء حينذاك من لفظ « مواطن » ، سواء من حيث الواقع فعلاً ، أو من الناحية المثالية . ثم نجد المؤلف يفرق بين مقومات صفة المواطن في زمن الإغريق ومقوماتها اليوم بصورة جسد متمتع عتلمما يقول : « ويجب ألا يغرب عن بالنا ، أن صفة المواطن بالنسبة إلى الإغريق كانت تحمل في طياتها قدراً كبيراً أو صغيراً من المساهمة في الشؤون العامة ، ومن ثم كانت فكرة الوطنية أقوى وشيجة وأقل صيغة قانونية منها في العصر الحديث ، فاليوم ننظر إلى المواطن كشخص يضمن له القانون حقوقاً معينة ، ومثل هذا النظر أدنى إلى القبول عند الرومان منه لدى الإغريق ، بل إن الاصطلاح اللاتيني (ius) يوصى إلى الذهن أن للمواطن حقاً خاصاً . أما الإغريق فلم يكن يرى مثل هذا المعنى الخاص في صفة كواطن ، بل رأى في تلك الصفة معنى المشاركة ، كالمعنى الموجود في عضوية الإنسان لأمرته . وقد كان هذا الفهم عميق الأثر في فلسفة الإغريق السياسية . فلم تكن المشكلة في نظرهم كيف ييسر للفرد الحصول على حق له ، بل كانت كيف يضمن للفرد المكان الذى هو صالح له . وبعبارة أخرى ، كانت المعضلة السياسية في نظر المفكرين الإغريق هى وضع كل نوع أو طبقة من الأفراد في المكان اللائق بهم في الجماعة ، بحيث تنشط فيها مختلف ضروب العمل الاجتماعى الهامة . »

وفي دراسة الأفكار المتصلة بنظرية « المدينة السياسية » أو « دولة المدينة » ؛ تلاقت مجموعة متنوعة من أهم المذاهب والمبادئ الفلسفية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، التى شغلت المفكرين حتى اليوم ، واتى مستغل تشغل بالهم إلى نهاية الكون ، لأنها متجددة لا تبلى . وأخص بالذكر منها قبل غيره ، موضوع نظام المحاكم الأثينية وامتداد ولايتها - كمثلة للشعب في نطاق وظيفتها - امتداداً بلغ حد مراقبة صلاحية المرشحين للوظائف العامة قبل توليهم إياها . وكانت تتحقق هذه الرقابة بناء على دعوى ترفع أمامها بعدم

توافر تلك الصلاحية . ولا يتبقى أن هذه المهمة تجاوز مدى رقابة المحاكم الإدارية في العصر الحديث (كـمجلس الدولة المعروف في فرنسا ومصر وغيرهما من الدول) رقابة المحاكم الأتينية في هذا الشأن قد تضمنت سلطة تقدير ملائمة قرار التعيين في الوظيفة العامة ، في حين لا تمتد ولاية المحاكم الإدارية المعاصرة إلى مراقبة القرار الإداري قبل صدوره ، ولا إلى مراقبة ملاءمته إن صدر .

كما يلاحظ امتداد رقابة المحاكم المذكورة إلى مراجعة أعمال الموظف وحساباته عن الأموال العامة عند انتهاء مدة خدمته ، وهي صورة واسعة لما تباشره اليوم ، في حدود خاصة ، جهات الرقابة بعد الصرف وبخاصة في نظام « محكمة المحاسبة » (Gour des Comptes) المعمول به في فرنسا مثلاً .

ويفوق ذلك أهمية ، اختصاص المحاكم الأتينية بمراقبة القوانين ذاتها ، أو كما يقال « محاكمة القوانين » ، وهي مراقبة كانت تباشر فعلاً أسوة باختصاص المحاكم بمحاكمة الأفراد ، بل وعلى غرار المحاكمات الفردية . وكان يستطيع كل مواطن الطعن أمام المحكمة ببطلان أى قانون ، فيوقف هذا الطعن القانون فوراً ، حتى يصدر حكم المحكمة بشأنه . وهذا في جوهره ، هو صورة أوسع كذلك لموضوع مراقبة دستورية القوانين الذى ازدهر في العصر الدستوري الحديث . كما يلاحظ أنه كان يتضمن مراقبة دستورية القوانين بطريق الدعوى الأصلية ، التى يترتب فيها على الحكم ببطلان القانون إلغاؤه بصورة مباشرة ، لا مجرد الامتناع . عن تطبيقه بناءً على دفع فرعى يقدم فى دعوى معينة قائمة ، كما هو الشأن فى بعض النظم القضائية الحديثة ، وبخاصة فى مصر حتى اليوم .

ولنذكر كذلك معنى الوطنية وحسب الأوطان فى خطبة بركليس الشهيرة ، التى لم تفقد قط جديتها أو روعتها ، وقد ألقاها بمناسبة تخليد ذكرى ضحايا العام الأول من حرب أثينا مع أسبرطة ، وقال فيها مخاطباً الأتنيين :

« أناشدكم أن تسلطوا أنظاركم يوماً تلو يوم على عظمة أثينا ، حتى تفيض قلوبكم بحبها ، وإن أخذتم يوماً بمجملها وعظمتها ، فاذكروا رجالاً عرفوا

واجبهم وأقاموا بشجاعتهم صرح هذه الإمبراطورية ، وكانوا إذا ما جد الجند ، لا يخامرهم إلا شعورهم بخوف العار وإيابه الضيم ، وإذا ما قدر لهم القتل ، أبوا أن تفقد بلادهم شرفها أو مجدها ، فجادوا لها راضين بأرواحهم ، كأكثر قربان يقدمونه في يوم عيدها . . .

« إن المواطن الأثني لا يهمل شئون الدولة بحجة انشغاله بشئون عائلته ، بل إن المهتمين منا في أعمالهم ، لا تنقصهم الفكرة السليمة عن الشئون السياسية . وإن المواطن الذي لا يعنى بالمسائل العامة ، لا نرى فيه رجلاً منعدم الضرر ، بل رجلاً منعدم الفائدة . ولئن كان قليل منا مبتكرين ، فإننا جميعاً في السياسة قضاة موهوبون . . . »

ولا يقل عن ذلك روعة ما كشفه المؤلف من فهم الأثني لمعنى الحرية « وتقديره أنها تتضمن حقاً لإحترام القانون ، وإدراكه القاري الدقيق بين قيد يفرضه غيره عليه تحكيمياً ، وقيد يأخذ هو نفسه به لإحساسه بأن القانون عندما نص عليه ، إنما تضمن أمراً خليقاً بالاحترام والطاعة . ومن ثم كان حكم القوة في نظر الأثني بغيضاً ، ولو صلحت أهدافه وطابت نتائجه ، لأنه يفضي على حكم الشعب نفسه بنفسه ، ويجعل السيادة للطاغية بدلاً من سيادة القانون ، التي لا بد منها في الدولة الحرة^(١) . »

(١) يلاحظ ما أوضعه المؤلف من أن فكرة الخفوض القانون ، التي يسود الحاكم والمحكوم على السواء ، قد برزت في كتاب « القوانين » الذي كتبه أفلاطون في شيخوخته ، في حين تجده في كتاب « الجمهورية » الذي وضعه في شبابه ، لا يجعل القانون فوق الحكم بهذه الصورة ، بل على العكس يجعل الحكم في الدولة المثالية لرجال مختارين اختياراً خاصاً ، ومربين تدريباً معيناً ، ولا ينزل أيديهم عن أي نوع من القواعد التنظيمية العامة . ولعل هذه إحدى النواحي التي تكشف عن تطور أفكار أفلاطون مع تقدم سنه وازدياد تجاربه ، فأنهى به المطاف إلى أن يقول « لا تمنحوا صقلية ، ولا أية مدينة أنى كانت ، تخضع لسادة من البشر ، بل للقوانين ، ذلكم هو منفعي ، واعلموا أن الخفوض شر على كل من السادة والمسودين ، وعلى أحفادهم وسائر ذريتهم . . . » كما قال « إن الناس بدون القوانين لا يختلفون البتة عن أشد الحيوانات رجسية » .

وقد تردد هذا المعنى كثيراً في أقوال الكتاب الحديثين ، وقد كرر على سبيل المثال قول الورد أكتون Acton « كل سلطة مفسدة ، والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة » .

إن مثل هذه الأقوال يكاد لا ينقصها إلا أسلوب القرن العشرين ولغة القرن العشرين لتبرز نظرية العلامة الفرنسي ديجي (Duguit) المشهورة في تحليل أصل الدولة، وأساس صفة الإلزام في القانون، وعلّة طاعة الناس للقوانين، كما أنها لا تكاد تختلف في شيء عن الفكر الحرج الحديث، الذي لا ينكر على الحكم الفردى أو الدكتاتورى، ما قد يستهدفه أو يحققه فعلاً من منافع قومية، ولكنه يأخذ على هذا الحكم، أولاً وقبل كل شيء، إهداره للحريات ومخافاته لمبدأ سيادة القانون، ولما آمن به القدماء ويؤمن به المحدثون من أن المناقشة أفضل وسيلة لإعداد المسائل العامة ولتنفيذها، وأن تحديد أفضل الوسائل، أو أحسن النظم، لا يمكن أن يتولد إلا عن جهد مشترك لأشخاص عديدين. وكذلك ما قاله أفلاطون من أن «الحياة الصالحة ليست إلا العيش في دولة صالحة». وبذلك لا يمكن أن يصدأ مع الزمن، مهما طال، ذلك الإجمال الجامع لمثل أثينا العليا في تلك العبارة الموجزة التي تقول: «مواطنون أحرار في وطن حر». كما لا يمكن أن ينسى ما ذكره أفلاطون في حوار «أقريطون» عن آخر لحظات سقراط في السجن، وهو يرقب منيته، فقد أبى سقراط المحكوم عليه بالموت أن ينتهز الفرصة السانحة للهروب، لأنه قد تعاقد مع الدولة على ألا يقترف في حياته ما من شأنه أن يضعف سلطانها، ووفاءً بهذا العهد أقبل راضياً على الموت محترماً للقانون.

وفي الكتاب الأول الذى نحن بصددده، نجد كشفاً عن العوامل الاقتصادية الكامنة وراء النظم السياسية المختلفة، والتي تفسر لنا إلى حد كبير علة سبق النظم الديمقراطية في بلاد، وعلّة تأصل نظم أرستقراطية أو شبه أرستقراطية في بلاد أخرى، فن وراء المبادئ السياسية العامة التي عرفها أثينا — كما يقول المؤلف — كانت الأسباب الحقيقية أسباباً اقتصادية، «وكان مدار البحث هو، هل تسود أرستقراطية قوامها الأسر العريقة المالكة للأرض، أو ديمقراطية قوامها المصلحة المتصلة بالتجارة الخارجية، وهدفها تدعيم قوة أثينا في البحار...

وقد كان الكتاب فى أثينا على فهم دقيق بالأسباب الاقتصادية الكامنة وراء التغييرات السياسية فقد ذكر أحدهم : « أن مناط قوة الديمقراطية يكمن فى تجارة ما وراء البحار ، مع ما يتبع ذلك من أهمية الأسطول ، الذى كان شعار الديمقراطية فى القوات الحربية ، بمثل ما كانت فرق المشاة ذات الأسلحة الثقيلة شعار الأرستقراطية فى تلك القوات » . ومن وجهة نظر ذلك الكاتب الأرستقراطى الأثينى ، وخلال منظره الاقتصادى ، رأى أن « الديمقراطية حيلة لاستغلال الأغنياء وإبتزاز أموالهم ، ووضعها فى جيوب الفقراء ، وما المحاكم الشعبية الأثينية إلا خطة بارعة لتوزيع المال على الآلاف من المحلفين ، وحل محلهم خلفاء أثينا على صرف أموالهم فيها أثناء انتظارهم الفصل فى قضاياهم » . وبمراجعة مثل هذه الاعتبارات الاقتصادية الكامنة وراء المذاهب والنظم السياسية ، نجد سولون مثلاً ، يفاخر بقوانينه لكونها حققت التوافق أو التوازن بين الغنى والفقير ، فمال كل منهما فيها حقه العادل ، وتحققت المعاملة المنصفة بينهما ، وكان فى هذا التوافق معنى العدالة المنشودة ، ولهذا نجده أيضاً فى الموسيقى والطبيعة والطب وغيرها . ولهذا توصف العدالة الإنجليزية على سبيل الاستعارة بأنها « عدد مربع » (Square Number) أى توازنت عناصره الأساسية الأربعة فيما يقول فيثاغورس .

وقد أبدع أرسطو فى إظهار أثر اقتصاديات الدولة فى نظامها السياسى محلاً فى ذلك الديمقراطيات الزراعية ، وللديمقراطية التى تتجمع السلطة فيها بيد سكان المدن الكبرى ، وتفضيله الأولى على الثانية الميالة إلى الخروج على القانون والإخلال بالنظام ، بحيث قد يصعب عملياً التفريق بينها وبين حكومة الغوغاء . فى حين تترك الديمقراطية الزراعية مهام الدولة لتتركز فى أيدى الخاصة لكون جمهور الفلاحين يضيق وقته أو تنقصه الرغبة فى تجشم مشاق الأعباء العامة ، فيدعون الحكام أحراراً فى عمل ما يرونه الأصلىح ، ما داموا يهجون فى حكمهم منهج الاعتدال . ولهذا رأى أرسطو أن أفضل صورة للديمقراطية هى

تلك التى تقوم على « وجود طبقة متوسطة قوية ، تتألف من أولئك الذين ليسوا بالأغنياء كل الغنى ، ولا بالفقراء غاية الفقر » أو بعبارة أخرى لا يكون أفرادها من الفقر بحيث تنكسر أجنحتهم ، ولا من الغنى بحيث ينشبون أظفارهم . »

ولا إخالنى مغالياً إذا قلت إنه من القصور الكبير أن يجهل الباحث فى النظم السياسية ، فى أية دولة وفى أى عصر ، ما وراء هذه النظم من العوامل الاقتصادية الفعالة وضرورة إيجاد قدر من التوازن العادل فيها ، وأنه — كما رأى أفلاطون — لا تتمشى مع سلامة الحكم شدة التفاوت فى الثروة ، وذلك دون التطرف معه إلى حد القول بأنه لا وسيلة لمعالجة جشع الحكام إلا بتجريدهم من الحق فى تملك أى شئ ، مما جعل المؤلف يقول بحق ، إن شيوعية أفلاطون لم تقم على أساس عدم عدالة التفاوت الكبير فى الثروات ، بل لاعتبارات سياسية بحت .

وبهذا المنطق السياسى كذلك ، عارض أرسطو فيما بعد شيوعية أفلاطون . ومنطقهما فى بحث هذا الأمر يختلف عن منطق المذاهب الاشتراكية الحديثة ، التى تصدر عن فكرة العدالة أولاً ، وتتخذ من المساواة بين الثروات غاية عادلة فى ذاتها ، ولا تنظر إليها كمجرد وسيلة لتفادى عوامل القلق التى تعرق سير الحكومة .

وبمثل هذا المنطق السياسى وتلك الاعتبارات السياسية ، أراد أفلاطون إلغاء الزواج للقضاء على الأثرة المتخلفة عن روابط الأسرة ، والتى رآها أشد خطراً على وحدة الدولة من شهوة التملك وحق الملكية . ولهذا ندد بما لاحظته فى زواج الناس من مصادقة لا يسمح بمثلها فى تولد الحيوانات المستأنسة . ولكنه ، مع ذلك ، دافع عن مساهمة المرأة بنصيبها فى تحمل أعباء الحياة السياسية ، بل وفى أداء التكاليف العسكرية ، حتى تجند جميع المواهب لخدمة الدولة ، أى لاعتبارات متصلة بصالح الدولة لا دفاعاً عن حقوق المرأة .

إن مثل هذه المشاكل المتعلقة بالمرأة والزواج والأولاد وما إليها قليل من معضلات كثيرة يقرؤها القارئ فى هذا المؤلف ، وكأنه يحياها فعلاً . ولو نسى

أو تناسى أنه يقرأ حواراً إغريقياً أو يتابع رواية لأرستوفان أو غيره ، أو تقديمات لأفلاطون ولأرسطو وغيرهما ، لتحيل إليه أنه يتابع مناظرة في أحد معاهد القرن العشرين ، أو أنه يحاول بحث مشاكل الأزمان المقبلة بحثاً يهملها سواء السبيل .

ويقال مثل ذلك تماماً عن عرض ومناقشة مذاهب السفسطائيين والشكاك والابيقوريين والرواقيين والكلبيين وغيرهم ، مع بيان مدى صلة الأفكار القديمة فيها بنظريات العقد الاجتماعي ، والنظريات الدينية والسياسية ، والمذاهب الاقتصادية ، التي تكشف عنها العصور الحديثة ، ومن بينها البحوث والآراء المتعلقة بموضوع إلغاء الملكية الفردية ومدى هذا الإلغاء ، والاستثناءات التي ترد عليه ، ومذاهب الجماعية والشيوعية والاشتراكية ، ومراقبة الدولة للتعليم والآداب والفن والدين والأسرة ، والنظرية النيتشية ، بل ونظرية الذرة وعلوم الرياضة والفلك والهندسة والتعليم وغير ذلك .

ونذكر كذلك عرض المؤلف لفكرة الاستكفاء الذاتي ، وتحليله مبدأ تبادل الخدمات ، وتقسيم العمل ، مما جعله أفلاطون أساس المجتمع ، وعده « مؤدياً إلى التخصص في الأعمال تخصصاً يتحقق معه لكل فرد فائض من إنتاجه ونقص في غيره ، فينتج الفلاح أكثر من حاجته والصانع أكثر من ملبسه ، فيصبح من صالح كل منهما أن ينتج للآخر ، ليكون الاثنان أوفر طعاماً وأحسن كساءً » . وقد رد أفلاطون هذه الأفكار إلى حقيقتين ، هما اختلاف الناس في المواهب (وبالتالي في إتقان ما يؤدون من أعمال) وتكون المهارة تكتسب فقط عندما يكرم الناس أنفسهم بحبلى على أداء العمل الذى يتفق مع استعدادهم الطبيعى ^(١) .

ونقرأ كذلك فقرات متممة عن المقارنة بين القانون الوضعى والقانون الإلهى — بمعنى القانون الطبيعى — وهو هذا على ذاك . ففي تمثيلية سوفوكليس مثلاً (قصة أنتيجون Antigon) أهتم أنتيجون بحرق القانون الوضعى ، عندما

(١) وكل هذا النحو صور تقديس الدولة الاجتماعية كما حددها أفلاطون بأنها « إعلاء كل فرد ما له ، وأداء ما عليه » .

أدت الشعائر الدينية على جثة أخيها ، فلذا بها تحجب الملك كريون (Creon) قاطلة :

« إن قوانينكم هذه التي وضعها البشر لم يأمر بها زيوس (Zeus) ^(١) . ولست أدرى كيف تستطيع أيها الرجل القاني ، أن تلتغي وتعبد بقوانين السماء المخالدة غير المسطورة ، والتي لم تولد اليوم أو بالأمس ، والتي لا تفتى يوماً ولا يعرف إنسان في أي يوم بعثت » .

وبفضل إبراز هذا الفارق بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي ، اتسع المجال لنقد القواعد والنظم الوضعية ، وللاخذ بيد الأرقاء مثلاً ، والقول بأن « الرجل الأمين هو رجل الطبيعة النبيل » ، وإنكار أن « الرق ونبالة الاحتد أمران طبيعيان » . كما نسب إلى الخطيب ألقيا داس قوله « إن الله قد خلق الناس أحراراً ، ولم تجعل منهم الطبيعة غبيداً » . بل وصل البعض -مثل السفسطائي أنطيفون - إلى تأكيد أن القانون الوضعي هو مجرد تعارف واتفاق ، وأنه بالتالي مضاد للطبيعة التي ليست في نظره إلا الأثرة وحب المصلحة الشخصية ، ورتب على ذلك إباحة مخالفة القانون واتباع الطبيعة ، إذا لم يجد المرء رقيباً يراه وهو يفعل ذلك . كما قال آخرون في شأن القوانين الوضعية كذلك إن « الطبقة الحاكمة في كل دولة ، هي التي تضع القوانين التي تراها أحفظ لمصالحها ، وإن « العدالة الطبيعية ، هي حق الرجل القوي » ، والعدالة القانونية « هي ذلك الحاسز الذي تقيمه جماعات الضعفاء لحماية أنفسهم » .

وفي الكتاب الأول من هذا المؤلف نجد كذلك دراسة دقيقة للمؤهلات اللازمة في رجل السياسة أو الحكم . ونلمس في تقديرات أفلاطون مثل ما يقوله الديمقراطيون اليوم ، وبخاصة في الديمقراطيات البرلمانية ، من أن الوزير البرلماني مثلاً لا يلزم أن يكون مفناً متخصصاً ، وإنما يكفي أن يكون قبل كل شيء رجلاً واسع الأفق ، خبيراً بالرجال ، موفقاً في التقدير ، فهذا هو بالضببط

(٢) هذا هو الاسم الإغريقي لأب الآلهة وسيمهم جوبيتر Jupiter .

ما ذهب إليه أفلاطون على الترجيح من أن السياسة تحتاج إلى « رجال أدهف المران العقلى إدراكهم ، وقوى ملكتهم على تفهم الحياة الطيبة ، وجعلهم قادرين على التمييز بين الغث والسمين ، والمفاضلة بين الوسائل المناسبة وغير المناسبة لتحقيق الخير » .

وبما يكمل ذلك تساؤل أرسطو فيما بعد ، عما إذا لم تكن هناك حالات يكون فيها الاهتداء بالمران والتجربة أفضل منه بمعارف الخبراء . فعلى حد قوله : « الشخص الذى يزعم أن يسكن بيتاً ما ، لا يحتاج مثلاً لبناء يقيده بأن هذا البيت مريح أم لا . . . » . كما يتصل بذلك تماماً قول أرسطو عن كفاية الشعب وكفاية المجالس الشعبية « إنه من الممكن فيما يتعلق بسن القوانين ، الاحتجاج بأن الحكمة الجماعية لشعب من الشعوب أسمى حتى من حكمة أعقل المشرعين . . . وإن الأفراد فى خضم الجماعة يكمل بعضهم بعضاً بصورة فريدة ، وذلك بأن يفهم أحدهم جزءاً من مسألة ، ويفهم غيره جزءاً آخر ، فيحيطون فى مجموعهم بالموضوع كله . ومن هذا تطرق أرسطو إلى المناداة بالاعتماد على الذوق الشعبى حتى فى الفنون^(١) ، فى حين رأى أن الخبراء يرتكبون أخطاء فاضحة فيما يصلرونه من آراء . ولهذا أيضاً فضل أرسطو بوضوح القانون العرفى على القانون المكتوب ، لما لا يخفى من كون الأول من صنع الجماعة والثانى من صنع المشرعين .

ولا يكاد يختلف هذا القول فى جوهره عما يقول به كثيرون من الفقهاء المعاصرين ، من أن الناخب أهل للاختيار كأهليته لانتقاء ملبسه مثلاً ، دون أن يعرف فن صنعه . كما نلمس صدى تلك الأفكار فى رأى الفقيه الفرنسى بارثلمى (Barthélémy) القائل بأن مهمة الانتخاب من الناحية السياسية مسألة حسن تقدير وحكم صحيح على الأمور وعاطفة ، فالحقيقة لا نعرفها قط

(١) قال جوريو Jurieu الفرنسى فى أوائل القرن الثامن عشر كلمته الماثلة « الشعب على حق دائماً » .

عن طريق الفكر ، بل وعن طريق القلب كذلك . كما نذكر للمقارنة قول الفقيه جيرو ، إن الرجل الفنى لا يصح أن يعد « فنياً » بالمعنى الصحيح إلا في فرع من فروع المعرفة ، وفيها علما هذا الفرع من الشئون ، نجده أكثر جهلاً وأبطأ استعداداً لفهم الأمور من الرجل السياسى ^(١) .

هذا هو نوع الكفاية الذى تطلبه أفلاطون في رجال السياسة ، واعتبر فقدانه « نكبة الحكومات الديمقراطية » ، يضاف إلى نكبتها الأخرى وهى « القسوة المتطرفة والأناية المسرفة » التى يتميز بهما الصراع الحزبى ، مما يخشى معه أن يؤدى إلى إعلاء كل فئة مصلحتها الخاصة على مصلحة الدولة نفسها ^(٢) .

وفى تحديد طبيعة الدور الذى يقوم به رجال الدولة أو الحكام ، يعجب الباحث إذ يجد أفلاطون ، وغيره من فلاسفة الإغريق ، لا يحسبون هذا الدور « سلطات » (Powers) يتولاها الحكام ، وإنما يحسبونه مجموعة « خدمات » (Services) يتولونها وفقاً لمبدأ تبادل الخدمات الذى نشأت الدولة على أساسه ، والذى تولى فيه الحكام وظيفة الحكم التى أهلهم لها حكمتهم ولا يكاد يختلف عن ذلك فى شىء ما يقوله بعض أعلام الفقه الدستورى الحديث — مثل الفقيه الألمانى أوتوماير (Otto-mayer) والفقيه الفرنسى بارتللى وغيرهما ، من إنكار شخصية الدولة المعنوية فى نطاق السلطة العامة ، لأن ما يباشره موظفوها باسم حقوق (كحق نزع الملكية أو القبض على الأفراد أو فرض الضرائب والرسوم

(١) لذلك يؤثر عن الوزير البريطانى جلادستون قوله إنه لم يعرف إصلاحات — حتى تلك التى ثبتت بالتجربة صلاحيتها — إلا وكانت فى أول الأمر موضع معارضة الفئتين .

(٢) ولستأ نحس بأن هذا القول غريب على حياة الأحزاب فى العصر الحديث ، فنكبة الديمقراطية فى كثير من البلاد ترجع حقا إلى قساد أحزابها ، مما اقتضى فى مصر إصدار الثورة قانوناً بإلغاء الأحزاب جميعاً طوال فترة الانتقال . وإن كلمة أفلاطون هذه لتذكرنا بكلبات عبدة مثلها للفقه الممارسين ، نخص منها بالذكر قول الأستاذ Sibert مثلاً ، بأن الخلافات الحزبية كثيراً ما تحق وراءها خلافاً فى الشهوات لا فى الآراء . وأن المنافسات السياسية والحروب الحزبية إنما تنور فى جواهرها حول كراسى الحكم وما تقتضيه من المزايى على الحاكمين وعلى أنصارهم .

أو غيرها) ليس حقاً بالمعنى الصحيح ، بل مجرد اختصاص .
وهذه النظرة إلى دور الحكام تخالف نظرة الرومان الذين رأوا في هذا الدور الذى يتولاه الحكام سلطة أو قوة وسيادة ، وهو بلوره مذهب ثان فى الفقه الدستورى الحديث ، بترعه فقهاء آخرون على أساس منطق آخر .
أما « الدولة المختلطة » - التى قد لا يكون أفلاطون مكتشفها ، وذات المعنى الخاص المتغير لمعنى « الدولة المركبة » فى الفقه الحديث - فقد قامت على فكرة تحقيق الانسجام فى الدولة الواحدة بتحقيق التوازن بين القوى السياسية التى بداخلها ، أو بطريق الجمع بين عدة مبادئ مختلفة الاتجاهات جميعاً ، مما يفضى إلى تلاشى هذه الاتجاهات بعضها فى البعض الآخر ، فيكون الانسجام أو الاستقرار ، وليلد تعارض تلك القوى ، كل ذلك هو حجر الأساس فى مبدأ الفصل بين السلطات المنسوب فى العصر الحديث إلى الفيلسوف الفرنس الشهير مونتسكيو القائل تلك العبارة المأثورة : « يجب أن تحد السلطة السلطة »

Il faut que le pouvoir arrête le pouvoir.

ويلاحظ الفارق الكبير بين البيئة النيابية التى تحدثت فى ظلها مونتسكيو ، وبين بيئة « دولة المدينة » التى جاء حديث أفلاطون عن « الدولة المختلطة » فى ضوءها ، ولتى تعد من قبيل الديمقراطية المباشرة لا الديمقراطية النيابية البحث .
ومن بعد تحليل كتابات أفلاطون ، انتقل المؤلف إلى تحليل شخصية ومؤلفات أعظم تلاميذه « أرسطو » (المولود سنة ٣٨٤ ولتوفى سنة ٣٢٢ ق . م .)
الذى اختير معلماً للأمبر الصغير الإسكندر المقدونى فى سنة ٣٤٣ ق . م .
فلم يكن حظّه معه أسعد من حظ أستاذه أفلاطون مع الملك الصغير ديمتريوس (ملك سراقوسة) الذى خيب آمال أفلاطون فيه ، وجعله يقول : « إني خشيت ألا أرى فى نفسى فى النهاية ، إلا مجرد ألفاظ ، وأن أراى رجلاً غير قادر على الاضطلاع بأى عمل إيجابى » .
ويعد المؤلف إلى تحليل كتاب أرسطو « السياسة » ، وآراءه النقاد فيه ،

وهو المؤلف الذى وضعه أرسطو خلال فترة طويلة قاربت الخمسة عشر عاماً . وقد حرص المؤلف على أن يبين مدى ما هنالك من توافق أو اختلاف بين تقديرات أرسطو فى ذلك الكتاب وتقديرات أستاذه أفلاطون ، وفى أى المواطن برز تأثره به ، وفى أيها بز أستاذه العظيم ، هذا مع ملاحظة أن صورة الحكم التى يسميها أفلاطون بالدولة الثانية فى ترتيب الأفضلية (أو الدولة المثلى الثانية) هى التى سماها أرسطو بالدولة المثالية .

إلى جانب ذلك كله يتعمق المؤلف فى تحليل مدى الخلاف بين الفيلسوفين العظيمين فى مواطن أخرى عديدة من مواطن الفكر السياسى ، كاختلافهما مثلاً فيما يتعلق بالنساء ، إذ رأى أرسطو - على عكس أفلاطون - أن النساء يختلفن فى الطبيعة عن الرجال ، وأن هذا يستتبع القول بأنهن أقل مرتبة ، ومن ثم لا يقفن على قدم المساواة المطلقة مع الرجال ، تلك المساواة التى يراها وحدها قوام العلاقات السياسية فى الدولة^(١) .

ومن قبيل ذلك أيضاً ما يعرضه المؤلف من نقد لما ذهب إليه أفلاطون من جعل « الحكومة بواسطة القانون » و « الحكومة بواسطة الحكماء العقلاء » نوعين متباينين من أنواع الحكم ، فقد رد أرسطو على ذلك التصريق بأن أرشد الحكام لا يمكنه أن يستغنى عن القانون ، وبأن فى القانون صفة « موضوعية وطابعاً من التجريد لا يمكن توافرها فى أى فرد مهما كان فاضلاً ، فالقانون - فى رأى أرسطو ، وبحق فى اعتقادنا الشخصى - هو « العقل مجرداً عن الهوى » . كما أن « الإنسان فى كماله أفضل الحيوانات ، فإن جانت القانون والعدل صار أكثرها شراً » . كما يخالف أرسطو أفلاطون فى شأن الدولة ذاتها إذ يعدها أرسطو أحد أنواع متعددة من الجماعات ، وتديلاً على ذلك إن تبادل السلع بالبيع والشراء أو مجرد العلاقات التعاقدية من شأنه إيجاد جماعة ، ولكنه لا يوجد دولة ، إذ

(١) وهذا المطلق يقول الفقيه بارتملى « إن العدالة هى أن تفرق فى المعاملة بين الأشياء غير المتساوية » .

لا حاجة في ذلك إلى وجود حاكم مشترك .

وما ابتلعه أرسطو في بحث أشكال الحكومات ، فقد التفرقة بين الحكومة الأوليجارشكية (حكومة الثروة أو كما يسميها البعض حكومة القلة) ، والحكومة الديمقراطية ، على أساس عدد الحاكمين . فقد رأى هذه النظرة العددية سطحية في الحقيقة ، ولا تكشف - إلا عرضاً - عن المعنى المقصود . فالذي يفهمه الناس كافة من الحكومة الأوليجارشكية ، هو أنها « حكومة الأغنياء » ، كما يفهمون الديمقراطية على أنها « حكومة الفقراء » . ولئن كان الفقراء كثرة في الواقع والأغنياء قلة ، إلا أن هذا لا يجعل النسبة العددية هي التي تخلف على كل من هذه النوعين صفته ، فجوهر الموضوع على رأى أرسطو هو أن هناك سببين متميزين لتولي الحكم ، يعتمد أولهما على حقوق الملاك ، ويستند ثانيهما إلى سعادة أغلبية الناس .

ولا يقل عن ذلك أهمية ما لاحظته أرسطو منذ ذلك العهد البعيد من أن الدستور السياسي شيء ، وأن طريقة تطبيقه بالفعل شيء آخر . فإن حكومة ديمقراطية الشكل قد تحكم فعلاً بطريقة أوليجارشكية ، في حين قد تتبع حكومة أوليجارشكية أسلوباً ديمقراطياً في الحكم . ولعل مثل هذا القول يمكن إدراك مدلوله بتعمق في بلد كصر بصفة خاصة ، عرفت في نظامها الملكي الزائل حكماً دستورياً في ظاهره وفي نصوصه ، ولكنه تكشف في الواقع عن حكم فردى مسرف للملك نص الدستور على أنه « غير مسئول » وعلى أنه يسود ولا يحكم لأن « الأمة مصدر السلطات » .

وفي ختام حديثنا عن أرسطو نذكر قول المؤلف عنه إنه يضاهي أي مفكر ظهر بعده في تاريخ العلم وإنه . . . بعد أن حرر نفسه إلى حد ما من أثر أفلاطون عليه ، راح يشق لنفسه نهجاً فكرياً يلائم إبداءه الخاص ، وإن تطوّر تفكيره في هذا الاتجاه هو الذي حدا به إلى الإقلاع عما كان قد اعتزمه من استعارة أسلوب أفلاطون في تخطيط دولة مثالية ، وإلى توجيه بحوثه

أولاً إلى التاريخ المستورى، ثم إلى النتائج العامة المتصلة بتكوين الدولة وتسييرها على هدى المشاهدات والتاريخ. ومن ذلك انتهى المؤلف إلى أن أرسطو « كان مؤسس هذا النهج الذى يعد بصفة عامة أحكم وأجلى ما وصلت إليه دراسة المسائل السياسية » .

• • •

هذه جميعها بعض الجوانب والموضوعات الكثيرة التى تناولها بالشرح والتعمق الجزء الأول من كتاب الأستاذ ساباين عن تطور الفكر السياسى ، وهو الجزء الخاص بنظرية « دولة المدينة » أو « المدينة السياسية » كما قلنا . ويمكننا فى الجملة أن نقول : إن هذه النظرية التى اتخذها المؤلف عنواناً لهذا الجزء ، قد جاء فيه محوراً للدراسة بالغة العمق ، قوية البيان ، رائعة التحليل ، لجميع جوانب الحياة فى المدن الإغريقية ، وبخاصة أعلاها كعباً فى هذا الشأن ، وهى مدينة أثينا . فامتد البحث من وراء النظم السياسية القائمة حينذاك وصورها المثالية إلى ما ارتككت إليه من مقومات فلسفية وأخلاقية واقتصادية وثقافية وعسكرية وغيرها ، وإلى تحليل عميق ممتع لكل هذه المقومات . كل ذلك بصورة جعلتني أقول فيما سبق إن القارئ يحس وهو يقرأ كل هذه النواحي من الحياة الإغريقية كأنه يحياها فعلاً .

• • •

وإذا ما ودع القارئ ذلك الجزء الأول ، وانتقل مع المؤلف من مرحلة المدن السياسية الإغريقية إلى ما تلاها من مراحل الفكر السياسى ، وجد المؤلف يجعل من تلك التطورات التالية مرحلتين رئيسيتين كل مرحلة منهما موضوع جزء مستقل من مؤلفه ، ويطلق على أولهما عنوان « نظرية الجماعة (أو الأمة) العالمية » (Theory of the universal community)^(١) ويعنون الثانى بعبارة « نظرية

(١) يقع هذا الجزء من أصل الكتاب فى الصفحات من ١٤١ إلى ٣٣٠ ، ويبدأ بالفصل الثامن وينتهى بالفصل السادس عشر .

الدولة - أى الدولة بمعناها الوطنى الحديث (Theory of the national state)^(١)
والمرجو أن تصلر الترجمة العربية لهذين الجزئين قريباً مع مقدمة تحليلية
خاصة لكل منهما .

(١) يشمل هذا الجزء من الكتاب فى أصله الإنجليزى للصفحات من ٣٣١ إلى ٩١٠ ،
ويتضمن الفصول المبثقة بالفصل السابع عشر وينتهى بالفصل الخامس والثلاثين .

الكتاب الأول

نظرية دولة المدينة

الفصل الأول

دولة المدينة

"CITY STATE"

إن معظم المثل العليا السياسية الحديثة ، كالعندالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون ، قد بدأت — أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها — بتأمل فلاسفة الإغريق نُظُمَ دولة المدينة التي كانت تحت ناظرهم . على أن مدلول هذه المصطلحات قد لاقى خلال الأجيال المتعاقبة تغيرات متنوعة يلزم معها أن يكون تفهم هذا المدلول في ضوء النظم التي أريد بها تحقيق تلك المثل العليا ، مع الإحاطة بالبيئة الاجتماعية التي حققت فيها تلك النظم رسالتها .

أما الفارق بين دولة المدينة وبين الجماعات السياسية الحديثة فقد بلغ حداً يصعب معه على رجل العصر الحاضر أن يتصور ما كانت عليه حياة المدن الإغريقية من الناحيتين الاجتماعية والسياسية . فلقد اختلفت تجارب الحكم التي شغلت ذهن فلاسفة الإغريق اختلافاً كبيراً عن كل ما شاع في عصرنا الحاضر من تطبيقات . كما أن البيئة الفكرية التي عمل في ظلها هؤلاء الفلاسفة تغايرت في جملتها بيئة الفكر الحديث . ولئن كانت مشكلات العصر الحاضر لا تخلو من بعض أوجه الشبه مع مشكلات اليونان ، إلا أنه لا تطابق ألبتة بين مشكلات العصرين ، كما أن القيم الأخلاقية التي كانت تقدر على أساسها حياة اليونان السياسية جدُّ مخالفة لمعاييرنا الحاضرة في الحكم والتقدير . ولهذا يتعين علينا لكي ندرك بدقة كنه نظرياتهم أن نعرف مقدماً ، ولو بصورة مجملة ، أى نوع من نظم الحكم عرفوا ، وأى مدلول فهمه قراؤهم

من لفظ « مواطن » سواء من حيث الواقع أو من الناحية المثالية . ولأجل ذلك تبدو أهمية دراسة حكومة أثينا بالذات ، وهي من وجه الحكومة التي نعرف عنها أكثر مما نعرفه عن غيرها ، وهي من وجه ثان وبصفة خاصة الحكومة التي خصها فحول فلاسفة الإغريق بمناقش عنايتهم .

الطبقات الاجتماعية

إذا قارن الإنسان الدولة الحديثة بدولة المدينة الإغريقية هاله صغر إقليم هذه الأخيرة وقلة سكانها ، فرقة أتيكا (Attica) مثلا لثلاث مساحة جزيرة رود الأمريكية ، كما أن سكان أثينا يماثلون عدداً سكان مدينة حديثة كمدينة دنفر (Denver) أو روتشستر (Rochester) . ومع تعذر تحديد عدد سكان المدينة الإغريقية بصورة قاطعة ، فإنه يمكن القول بأن هذا العدد قد بلغ في المتوسط حوالي ثلاثمائة ألف نسمة . فهذه الرقعة الصغيرة من الأرض ، الخاضعة لسلطان مدينة واحدة ، هي النموذج لنظام دولة المدينة .

أما سكان تلك المدينة فكانوا ثلاث طبقات رئيسية متميزة كل منها عن الأخرى من الناحيتين السياسية والقانونية . وكانت هذه الطبقات الثلاث في صورة هرم قاعدته طبقة الأرقاء ، إذ كان الرق نظاماً عاماً في العالم القديم . وربما كان ثلث سكان أثينا من طبقة الأرقاء . ولذلك كان نظام الرق عنصراً مميزاً للنظام الاقتصادي في دولة المدينة الإغريقية بمثل ما يتميز النظام الاقتصادي الحديث بوجود طبقة أصحاب الأجور . أما من الناحية السياسية فلم تدخل المدينة الإغريقية الأرقاء في حسابها مطلقاً ، وإنما قامت نظرية الإغريق السياسية على أساس التسليم بقيام الرق ، بمثل تسليم القرون الوسطى فيما بعد بقيام الطبقات الإقطاعية ، وكما يسلم العصر الحاضر بالعلاقة القائمة بين العامل ورب العمل . ولقد رثا البعض حال الأرقاء ، على حين دافع آخرون عن نظام

الرق (لا عن إساءة استعماله) ؛ على أن كثرة الأرقاء من جهة ، والمبالغة في تقدير عددهم من جهة أخرى ، قد أدبا معاً إلى ذبوع خرافة مضللة توهم بأن « المواطنين » في المدن الإغريقية المستقلة كانوا طبقةً مُترفة لا عمل لها ، وأن الفلسفة السياسية لتلك الطبقة كانت بذلك فلسفةً فتهٍ معفاة من الكد والعمل . وهذا وهم باطل ، فإن الطبقة غير الكادحة في مدينة أثينا لا تكاد تتجاوز مئيلتها في مدينة أمريكية تعادها في الاتساع . ذلك لأن الإغريق لم يكن موسعاً عليهم في الرزق ، بل عاشوا في نطاق اقتصادي ضيق للغاية . ولئن كانت أوقات فراغهم أكثر من أوقات فراغ نظرائهم في العصر الحاضر ، فلأنما يرجع ذلك إلى أنهم قد ارتضوا ذلك القدر المحدود من العمل الذي أتاحت له ظروفهم الاقتصادية المتواضعة ، والذي قابله بالطبع بتحديد طاقهم في الاستهلاك . ولهذا يصعب على الأمريكي المعاصر مثلاً أن يتحمل بساطة الحياة الإغريقية وفراغها . وما لاشك فيه أن الأغلبية الكبرى من المواطنين الأثينيين كانوا تجاراً أو صناعاً أو مزارعين ، يعيشون من كلهم هذا دون أن يجدوا وسيلة أخرى أمامهم لكسب العيش . ولهذا كان طبيعياً — كما هو شأن معظم الناس في الجماعات الحديثة — أن يباشر المواطن أوجه نشاطه السياسي خلال أوقات فراغه . حقاً إن أرسطو قد أسف لذلك الوضع ، وتمنى لو كرّس المواطنون فراغهم وخصصوا أنفسهم للشئون السياسية ، تاركين كل الأعمال اليدوية للأرقاء . ولكن أياً كان الحكم على هذا الرأي فإن أرسطو لم يصف به وضعاً قائماً بالفعل حينذاك ، وإنما اقترح تعديلاً للوضع القائم ، مستهدفاً باقتراحه تحسين الشئون السياسية . ولئن مجدت نظرية الإغريق السياسية أحياناً فكرة تفرغ طبقة دون عمل ، وجاز في الدول الأرستقراطية أن تكون الطبقة الحاكمة نخبة من ملاك الأراضي ، إلا أنه من الخطأ البين أن يظن أن طبقة المواطنين في مدينة مثل أثينا كانت طبقة مترفة لم يعفر العمل أبداً أصحابها .

هذا عن طبقة الأرقاء . أما الطبقة الرئيسية الثانية في المدينة الإغريقية

فكان قوامها الأجانب المقيمون في المدينة (Metics) ، وربما بلغ عددهم حدًا كبيراً في مدينة تجارية مثل أثينا ، بل وربما لم يكن من بينهم عابر سبيل إلا القليل ، ولكن رغم أنه لم يكن هناك نظام للتجنس القانوني ، فلم تكن الإقامة لتؤثر في استمرار صفة الأجنبي ولو امتدت هذه الإقامة أجيالاً متتالية ، ما لم ينخرط الأجنبي في سلك المواطنين نتيجة لإهمال السلطات أو تغافلها . وقد كان الأجنبي — على شاكلة الرقيق — محروماً من المساهمة في الحياة السياسية للمدينة ، وذلك رغم كونه حراً ، ورغم عدم تضمن هذا الحرمان أى مساس بمكانته الاجتماعية .

أما الطبقة الثالثة والأخيرة فكانت طبقة المواطنين ، أى أعضاء المدينة الذين لهم حق المشاركة في حياتها السياسية . وقد كانت صفة المواطن ميزةً يتوارثها الأبناء ، وكان الابن يعد مواطناً بالمدينة التي كان يتمتع والده بعضويتها . وكانت صفة المواطن هذه امتيازاً يخضع على صاحبه « عضوية » المدينة ، ويؤهله لحد أدنى من المشاركة في النشاط السياسي ، وفي الشئون العامة . وهذا القدر من المساهمة لم يتجاوز أحياناً مجرد حضور المواطن اجتماع المدينة ، وهو اجتماع تتفاوت أهميته تبعاً للمدى الديمقراطية السائدة ، وقد يتضمن أحياناً أخرى صلاحية متفاوتة لتولى الوظائف العامة . ولهذا ذهب أرسطو — وفي ذهنه صورة نظام أثينا — إلى أن « الصلاحية لتولى وظائف المحلفين هي أحسن معيار لصفة المواطن . ويلاحظ أن عدد الوظائف التي يصلح المواطن لشغلها كان متغيراً تبعاً لدرجة الديمقراطية المطبقة في المدينة . هذا ويجب أن نجعل في بالنا أن صفة المواطن بالنسبة إلى الإغريق ، كانت تحمل في طياتها قدراً كبيراً أو صغيراً من المساهمة في الشئون العامة ، ومن ثم كانت فكرة الوطنية أقوى وشيجة وأقل في صبغتها القانونية منها في العصر الحديث ، فنحن ننظر اليوم إلى المواطن كشخص يضمن له القانون حقوقاً معينة ، ومثل هذا النظر أدنى إلى القبول عند الرومان منه لدى الإغريق ، بل إن الاصطلاح اللاتيني (civitas) يوحى إلى الذهن أن للمواطن

■

حقاً خاصاً . أما الإغريق فلم يكن يرى مثل هذا المعنى الخاص في صفته كموطن ، بل رأى في تلك الصفة معنى المشاركة ، مثل تلك التي تتضمنها عضوية الإنسان لأسرته . وقد كان هذا الفهم عميق الأثر في فلسفة الإغريق السياسية . فلم تكن المشكلة في نظرهم كيف ييسر للفرد الحصول على حق له ، بل كيف يضمن له المكان الصالح له ؟ وبعبارة أخرى كانت المعضلة السياسية في نظر المفكرين الإغريق هي وضع كل نوع أو طبقة من الأفراد في المكان اللائق بهم في الجماعة ، بحيث تنشط فيها مختلف ضروب العمل الاجتماعي الهامة .

النظم السياسية

نوسل المواطنون الإغريق ببعض الأنظمة السياسية لتصريف شئون مدينتهم ، ولشرح هذه الأنظمة نتخذ مدينة أثينا عنواناً على أفضل أنموذج للدستور الديمقراطي^(١) .

وأي أثينا تجد « الجمعية » (Assembly or Ecclesia) ، وتتكون من مجموع المواطنين الذكور في المدينة . وهي ندوة شعبية يحق لكل مواطن أثيني أن يحضرها بعد بلوغه سن العشرين . وكانت تجتمع هذه الجمعية بانتظام عشر مرات في السنة على الأقل ، كما كانت تعقد اجتماعات غير عادية بناء على دعوة من المجلس (Council) . وتشبه قرارات هذه الجمعية ، بقدر ما كان

(١) دستور كليستينس (Cleisthenes) صاحب مقترحات الإصلاح التي عمل بها سنة ٥٠٧ ق . م . وقد أدخلت عليه تعديلات طفيفة من حين لآخر بقصد زيادة عدد المواطنين الذين يمينون بطريق الانتخاب والقرعة وزيادة عدد الخدمات المأجورة ، وهما الصفتان الخاصتان بالحكومة الشعبية . حل أن إصلاحات كليستينس هي التي جعلت للدستور الأثيني بالصورة التي كان عليها وقت بلوغ أثينا أوج سلطانها ، والتي ظل عليها بعد ذلك . ولاحظ ما حدث لفترة قصيرة من رد فعل أرستقراطي في خواتيم حرب البيلوبونيز (The Peloponnesian War) ، وأن الأوضاع قد عادت إلى مجاريها بعد ذلك سنة ٤٠٣ .

موجوداً في ذلك النظام ، التشريعات الحديثة التي تصدر عن السلطة العامة بأسرها ، والتي تستمد وجودها السياسي من الشعب . على أن ذلك لا يعني أن تلك الجمعية الشعبية قد مارست بالفعل شئون السياسة العامة ، أو أنه كان مفروضاً فيها أن ممارستها أو أن تناقش وسائلها ، فالديمقراطية المباشرة بمعنى الحكم بواسطة الشعب كله ، خرافة سياسية أكثر منها نظاماً من نظم الحكم . وفوق ذلك فإن جميع صور الحكومة الإغريقية سواء أكانت حكومة أرستقراطية أم ديمقراطية (فيما عدا الدكتاتورية الخارجة عن النطاق القانوني) قد تضمنت على الدوام جمعية شعبية تمتعت ولو بنصيب قليل من السلطة الفعلية .

وليس الظريف في الحكومة الأثينية هو وجود جمعية سائر المواطنين سائلة الذكر ، بل ما تضمنته تلك الحكومة من وسائل سياسية كفلت مسئولية القضاة والموظفين أمام مجموع المواطنين ، وجعلتهم خاضعين لرقابتهم . وكانت وسيلة ذلك إعادة نوع من التمثيل النيابي ، وإن كان جده مختلف عن فهمنا الحديث للتمثيل النيابي . وكان الهدف اختيار هيئة كبيرة إلى حد يكفي لإعطاء صورة مصغرة لجميع المواطنين ، مع السماح لهذه الهيئة التمثيلية بالعمل باسم الشعب في حالة معينة أو لأجل قصير . وقد أدى قصر ذلك الأجل ، مع النص الشائع على عدم جواز إعادة انتخاب الأعضاء ، إلى فتح الباب أمام المواطنين الآخرين ليأخذوا دورهم في إدارة الشئون العامة . ومتابعة لمنطق هذه السياسة كانت القاعدة لديهم فيما يتعلق بالوظائف ألا يعهد بالوظيفة إلى فرد ، بل تسند إلى هيئة من عشرة أفراد تختار كل واحد منهم إحدى القبائل المكونة لمجموع المواطنين . ولقد كانت ساطة هؤلاء الموظفين ضئيلة في الغالب ، في حين عرفت أئنيهايتين آخرين كانتا دعامة الرقابة الشعبية على الحكومة ، ونعني بذلك مجلس الخمسة ، والمحاكم التي تقوم على أساس التوسع في نظام المحلفين الشعبي . ولا ينبغي أن مدى تمثيل هذه الهيئات الحاكمة لجمهور الشعب إنما يتوقف على طريقة انتخاب أعضائها . ويلاحظ أن الأثينيين قد قسموا دولتهم من حيث

الحكم الذاتي المحلي ، أو الإدارة اللامركزية إلى حوالى مائة قسم (demes) . وهى وحدات الحكومة المحلية ، وإن خالفت الوحدات المحلية الحديثة من حيث توارث العضوية فيها ، وكذلك بقاء العضوية لصاحبها ولو انتقل إلى قسم آخر . وبذلك لم يكن نظامها قائماً على أساس التمثيل الإقليمي البحت رغم كونها وحدات إقليمية . ولكن هذه الوحدات قد تمتعت ببعض وسائل الحكم الذاتي وبقليل جداً من سلطات الضبط المحلية التافهة ، وكانت كذلك طريق الأثينيين إلى نيل صفة المواطن ؛ فقد كانت كل مقاطعة تحتفظ بسجل شامل لأسماء أعضائها ، وكان يدرج فى هذه السجلات كل أثنى بمجرد بلوغه سن الثامنة عشرة . أما الوظيفة الهامة لهذه الوحدات فكانت ترشيح الأفراد الذين تتكون من مجموعهم هيئات الحكومة المركزية . وكان تولي المناصب مزيحاً من الانتخاب والاقتراع ، إذ كان ينتخب كل قسم بنسبة مدى اتساعه عدداً من المرشحين ، وكان يختار بالاقتراع من بين جميع مرشحي الوحدات من يتولون المناصب فعلاً . وقد وجد الفكر السياسى الإغريق فى هذه الطريقة الصورة المميزة للحكم الديمقراطى ، لما تتيحه للجميع من تكافؤ الفرص فى تولي الوظائف العامة .

على أن فئة من الوظائف الأثينية الهامة قد ظلت بعيدة عن طريقة الاقتراع ، وبقيت متمتعة بنصيب كبير من الاستقلال . ونعنى بذلك القواد العشرة الذين جعل اختيارهم بطريق الانتخاب المباشر ، وكان من الجائر أن يعاد انتخابهم . وكان المفروض فى هؤلاء القواد ، نظرياً على الأقل ، أنهم مجرد قواد عسكريين ، ولكن من حيث الواقع وبخاصة فى عهد الإمبراطورية كانت لهم سلطات هامة لا فى البلاد الأجنبية الداخلة فى نطاق الإمبراطورية فحسب ، بل كان لهم تأثير عظيم جداً على المجلس التنفيذى والجمعية الشعبية فى أثينا نفسها . وبذلك لم تكن وظيفة القائد فى الحقيقة وظيفة عسكرية ، بل كانت فى بعض الأحيان وظيفة سياسية على أكبر جانب من الأهمية . ولقد أتبع للقائد بركليس (Pericles) أن يكون الموجه لسياسة أثينا عاماً بعد

عام ، وكان مركزه بالنسبة إلى المجلس التنفيذي والجمعية الشعبية أقرب إلى مركز رئيس الوزراء في العصر الحاضر . منه إلى منصب قائد عسكري . ولكن هذا النفوذ كان يرجع آخر الأمر إلى قدرته على الظفر بتأييد الجمعية الشعبية ، فلو أنه فشل في كسب ثقتها لكان ذلك بمثابة فقد الوزير المسئول ثقة البرلمان في العصر الحديث .

أما الهيئات الرئيسية الحاكمة حقاً في أثينا ، فهي ، كما ذكرنا من قبل ، مجلس الخمسمائة والمحاكم التي يعظم فيها عدد المحلفين المنتخبين من الشعب . ومهما يكن من شيء فقد كانت جميع المدن الإغريقية على اختلاف صورها تمتاز بوجود مجلس نيابي . ولكن في المدن الأرستقراطية مثل إسبرطة كان هذا المجلس على صورة مجلس شيوخ يتكون من شيوخ يختارون لمدة الحياة دون أن يكونوا مسئولين أمام جمعية المواطنين . وقد كانت عضوية هذا المجلس في العادة ميزة لفئة حاكمة طيبة الأعراق ، وبذلك اختلف هذا المجلس اختلافاً بيناً عن مجلس أثينا المنتخب على أساس شعبي . أما مجلس أريوباجوس^(١) (Areopagus) فكان بقية من مجلس شيوخ أرستقراطي حدثت الديمقراطية النامية من سلطاته . وعلى أية حال فإن مجلس الخمسمائة كان في جوهره بمثابة مجلس تنفيذي ولجنة مركزية للجمعية الشعبية .

وقد تركز العمل الحكومي فعلاً في هذه البيئة . على أن مجلساً يتكون من خمسمائة عضو لم يكن يستطيع بهذا العدد الكبير الاضطلاع بوظيفة الحكم ، ولذلك تغلبوا على هذا الأمر بطريقة مبتكرة وهي تناوب الحكم ، فكان لكل قبيلة من القبائل العشر المكونة لدولة أثينا أن تبيت لهذا المجلس بخمسين عضواً ، ويتولى ممثلو كل قبيلة منها الحكم عشر أيام السنة ؛ وهذه الهيئة المكونة من

(١) أريوباجوس (Areopagus) أهل مجلس في أثينا ، وهو يتألف من ٣١ عضواً من قضاة الموظفين الأراكتة جمع أركون أو أرغون (Archontes) ويقضى هذا المجلس في المنايات الخليفة ، ولم يكن يسمح فيه بالحطابة حتى لا يتأثر القضاة . (المترجم)

خمسين ، مضافاً إليها مثلاً عن كل قبيلة من القبائل التسعة الأخرى البعيدة عن المجلس ، هي التي كان يعهد إليها بالتناوب سلطة مراقبة الأعمال وإدارتها باسم المجلس كله . وكان يختار رئيس لجنة الخمسين بالاقتراع من بين أعضائها لمدة يوم واحد ، وبشرط ألا ينال أثني هذا الشرف أكثر من يوم واحد في حياته . أما مهمة المجلس الأساسية فهي أن يزود جمعية المواطنين بالمقترحات ، ولم تكن تلك الجمعية تنظر إلا المسائل المقدمة إليها من المجلس . ويبدو أنه في فترة ازدهار الدستور الأثيني كان هذا المجلس أكثر ممارسة للتشريعات من الجمعية الشعبية ، ولكنه كرس نفسه فيما بعد لإعداد المشروعات حتى تناقشها الجمعية الشعبية .

وإلى جانب هذه السلطة التشريعية كان المجلس المذكور يمثل الهيئة التنفيذية المركزية في الحكومة . فكان هو أداة الاتصال بالسفارات الأجنبية ، وكان موظفو الحكومة خاضعين له خضوعاً كبيراً . وكانت له سلطة حبس المواطنين بل وإعدامهم ، وذلك بحكم يصدره هو ك محكمة ، أو يستصلره ضدهم من محكمة عادية ، كما كان له الإشراف الكامل على الشؤون المالية وإدارة الأملاك العامة والضرائب ، وامتدت رقابته بصورة مباشرة إلى الأسطول وما يتبعه من ترسانة ، كما كان ملحقاً به ونطاقاً له بقلب متفاوت عدد لا يستهان به من اللجان والموظفين والهيئات الإدارية .

على أن سلطات المجلس الواسعة هذه كانت مرهونة دائماً بإرادة الجمعية الشعبية . فكانت هذه الجمعية ترى وأياً فيها يقدمها لها المجلس من مشروعات فتوافق عليها ، أو تعدها ، أو ترفضها . وكان من الجائز أن تحيل إلى المجلس اقتراحاً قدم إليها ، أو أن يحيل المجلس إليها مقترحات دون أن يزيكها . ولئن كان المفروض أن يكون إقرار المسائل الهامة بموافقة الجمعية الشعبية ، كإعلان الحرب وعقد الصلح وإبرام المعاهدات وفرض الضرائب المباشرة ووضع التشريعات ، إلا أنه لم يكن منتظراً — على الأقل في عهد ازدهار السياسة الأثينية — أن يكون

المجلس التنفيذي مجرد هيئة تحضير وإعداد . وعلى كل حال فقد كانت المراسم تصدر باسم المجلس والشعب .

أما المحاكم فكانت مظهر امتداد رقابة الشعب على القضاء والقانون على السواء . وبما لا شك فيه أن محاكم أثينا كانت حجر الزاوية في النظام الديمقراطي لتلك المدينة ، وأنها بلغت مكانة لا تقارن بها مكانتها اليوم في أية حكومة متحضرة . فقد كانت مهمتها ، كأية محكمة أخرى ، أن تفصل في قضايا الأفراد مدنية كانت أو جنائية . ولكن سلطتها تجاوزت هذا النطاق إلى حد بعيد ، وتناولت أموراً تعتبر في تقديرنا الحديث أقرب إلى العمل التنفيذي أو التشريعي منها إلى القضاء .

وكان أعضاء هذه المحاكم (أو المحلفون) يختارون بوساطة الوحدات الإدارية السابق ذكرها . وبذلك كان ينتخب منهم على هذا النحو قرابة الستة آلاف شخص كل عام ، ثم تعين بطريق الاقتراع جهة محلهم ونوع الأفضية التي يفصلون فيها . وكان يشترط فيمن ينتخب محلفاً من الأثينيين بلوغ سن الثلاثين ، ويندر أن يقل عدد المحلفين في المحكمة الواحدة عن ٢٠١ محلف ، ويبلغ عادة ٥٠١ ، وقد يزيد في بعض الأحيان . وكانوا يباشرون وظيفة القاضي والمحلف على السواء ، إذ لم تكن محاكم أثينا بالمستوى الذي يجعلها تمثل نظاماً قانونياً أدق فتاً وأفضل تنظيمياً كالمحاكم الحديثة . وكان المتقاضون مكلفين بالحضور شخصياً ، وكان يؤخذ رأي المحلفين أولاً على الإدانة أو البراءة . فإن كانت الأولى أخذ رأيهم كذلك على العقوبة ، فيقترح كل محلف العقوبة التي يراها عادلة . وقرار المحكمة نهائي على النوم ، إذ لم يكن نظام الاستئناف موجوداً . وكان ذلك منطقياً من غير شك مادامت المحاكم الأثينية كانت تعمل وتقضي باسم الشعب كله . فهي لم تكن مجرد هيئة قضائية (Judicial Organ) بل كانت تعتبر تماماً أنها الشعب الأثيني فيما يتعلق بالأمر المعروض عليها .

وبذلك لم يكن حكم محكمة ليلزم محكمة أخرى. لأن كلتيهما ممثلة للشعب في عملها ، وتعتبر بصدده كالجمعية الشعبية نفسها . فكل منهما تعتبر أنها هي الشعب في نطاقها ، ومن هنا كانت المحاكم أداة لتوثيق رقابة الشعب ، وإشرافه على الموظفين ، وعلى القانون ذاته .

أما إشراف المحاكم على الموظفين فقد اتخذ ثلاث صور رئيسية : أولاً حق المحاكم في اختيار صلاحية المرشحين قبّل توليهم الوظائف ، وذلك بأن تقام دعوى بعدم صلاحية المرشح فتتقضى المحكمة بذلك . وقد أدى هذا إلى تخفيف مساوئ تعيين الموظفين بالاقتراع ، فلم يعد هذا النظام وليد المصادفة البحتة كما يبدو لأول وهلة .

وكانت الصورة الثانية لرقابة المحاكم نتيجةً لإمكان مراجعة أعمال الموظف عند انتهاء مدة خدمته ، وهي مراجعة تتم أمام إحدى المحاكم . وفي النهاية وجدت طريقة خاصة لمراجعة الحسابات وصرف الأموال العامة ، وذلك بالنسبة لكل موظف عند انتهاء مدة خدمته . ول هذه الأسباب مجتمعة لم يكن للموظف الأثنيي إلا قدر ضئيل من الاستقلال في عمله ، فهو من جهة لا يجوز إعادة انتخابه ، وهو كذلك معرض لمساءلته أمام محكمة من خمسمائة أو أكثر من مواطنيه المختارين بالاقتراع ، وذلك مرةً قبل مباشرة العمل وأخرى عند نهايته . أمّا القواد العسكريون فكانوا أكثر الموظفين الأثنيين استقلالاً بفضل إباحة إعادة انتخابهم ، مما جنبهم عبء مراجعة أعمالهم على النحو السابق .

على أن إشراف المحاكم قد تجاوز الموظفين إلى مراقبة التشريع ذاته الذي جعل لتلك المحاكم سلطة تشريعية حقيقية تصل بها في حالات خاصة إلى منزلة مماثلة لسلطة الجمعية الشعبية ذاتها . ولم تكن المحاكم لتحاكم الأفراد فقط ، بل كانت تحكم على القانون أيضاً ، وذلك بأن تصدر المحكمة أمراً بأن القرار الصادر من المجلس التنفيذي أو من الجمعية الشعبية مخالف للدستور . ويستطيع كل مواطن أن يتقدم بمثل هذه الشكوى ، فتوقف شكواه العمل بالقانون فوراً

حتى يصدر حكم المحكمة بشأنه . وكان القانون المطعون فيه يحاكم على غرار محاكمة الأفراد ، كما كان حكم المحكمة ببطلانه يلغيه . ومن الناحية العملية فقد كان من الواضح أنه لا يوجد حد لأساس مثل هذا العمل ، وقد تكنفت المحكمة بالإشارة إلى أن القانون المقدم أمامها غير صالح . وهذا يدل بدوره على أن الأثينيين كانوا يعتبرون المخلفين في حدود عملهم بمثابة الشعب كله .

المثل العليا السياسية

تميزت الديمقراطية الأثينية بالنظم السابقة الذكر وهي : مجلس تنفيذى مختار اختياراً شعبياً ومستول أمام جمعية المواطنين ، ومخلفون مستقلون ومختارون بواسطة الشعب كذلك . ومن وراء هذه النظم - كغيرها من نظم الحكم - فلسفة تظاهرها ومثل عليا تستهدف تحقيقها . وهذه المثل العليا ليست سهلة البيان أو مبسرة الوصف ، ولكنها ليست أقل أهمية من النظم نفسها لتفهم الفلسفة السياسية . ومن حسن الحظ أن المؤرخ ثوسيديدس (Thucydides) قد كشف لنا ببراعة منقطعة النظير عن معنى الديمقراطية في ذهن مفكرى أثينا ، وذلك بتسجيله خطبة الرثاء المشهورة المنسوبة إلى بركليس زعيم الديمقراطية في حينه ، وهي خطبة قيل إنه ألقاها تخليداً للذكرى شهداء العام الأول من حرب أثينا مع إسبرطة^(١) . ولعل تاريخ التراث الأدبي لم يعرف للآن خطبة تناولت المثل العليا السياسية بمثل براعة هذه الخطبة ودقتها . ففي كل سطر من سطورها يلمس الإنسان مدى اعتزاز الأثينى بمدينته ، ومقدار فخره بالانتساب إليها ، وحبه للمشاركة في حياتها العامة ، والمعنى الخلقى الذى فهمه من الديمقراطية الأثينية . . . ولقد كان غرض بركليس الأساسى من وراء هذه الخطبة أن يثير في ذهن

(١) (Thucydides) ثوسيديدس ' الكتاب الثانى ص ٣٥ - ٤٦ نقلا عن ترجمة بنيامين جويت (Benjamin Jowett) الطبعة الثانية - أكسفورد. ١٩٥٠ .

سامعية الإحساس بالمدينة نفسها ، باعتبارها أعلى ما يمتلكه المواطنون ، وأسمى ما يمكن أن يدينوا له بالوفاء والإخلاص . ولما كان الغرض من الخطبة إثارة الشعور الوطني ، وكانت المناسبة موقف رثاء ، فقد كنا نتوقع من الخطيب أن يضرب على أوتار التقاليد الصالحة وعظمة الأجداد ، غير أن بركليس لم يقف عند التقاليد أو الماضي إلا لماماً ، ثم أدار خطابه حول عظمة الحاضر ، تلك العظمة التي تتجلى في أثينا المتحدة المؤتلفة . فهاشد سامعية أن يروا أثينا كما هي عليه فعلاً ، وأن يدركوا ما تعنيه بالنسبة لحياة أثينائها ، وكأن أثينا فتاة في غاية الروعة والجمال ، وهو في ذلك يقول :

« أناشدكم أن تسلطوا أنظاركم يوماً تليو يوم على عظمة أثينا حتى تفيض قلوبكم بحبها ، وإن أنحدتم يوماً بمجدها وعظمتها ، فاذكروا رجالاً عرفوا واجهم ، وأقاموا بشجاعتهم صرح هذه الإمبراطورية ، وكانوا إذا ما جد الجدد لا يخامروهم إلا شعورهم بخوف العار وإياء الضيم ، وإذا ما قدر لهم الفشل أبوا أن تفقد بلادهم شرفها أو مجدها فجادوا لها راضين بأرواحهم كأعز قربان يقدمونه في يوم عيدها » .

فالوطنية إذن أسمى شرف للأثينيين ، وممجداً أثينا معجيد لأشخاصهم ، وليس في كنوز الأرض ما يفوق في نظر المفكر تلك الوطنية الأثينية . وهل هناك أولى منها بالحياة ، أو أجدر بالتقدير ، أو أحق بالتضحية ؟ أيمن أن يفضل عليها ماله أو أسرته ؟ ما جدوى المال غير ممكين المواطن من أن ينعم بالمساهمة الفعلية في حياة المدينة ؟ وأي قيمة للأسرة ولو طابت أعراقها إلا أن يكون ذلك في تمكينها الفرد من الانتساب لتلك الصورة العليا للعلاقات الاجتماعية ، وهي الصورة التي تتمثل في حياة المدينة السياسية . وفوق كل الجماعات والهيات تقوم المدينة التي تجعل لها جميعاً معنى وقدرًا . أما الأسرة والأصدقاء والأموال فليست جميعاً إلا وسائل للتمتع بالخير الأسمى الذي يتمثل في أن يكون للفرد مكان في حياة المدينة ، وفي أوجه نشاطها .

وإذا غرضنا النظر عما احتواه الخطاب واقتضته المناسبة من بعض المبالغات البيانية ، فإنه يكشف بوضوح عن مُثُل الإغريق العليا السياسية . فقد كانت في حياتهم السياسية قربي وصلات يصعب على الرجل الحديث أن يجمع بينها وبين السياسة ، بسبب اتساع رقعة الدولة الحديثة وتباعد أجزائها . كما أن مصالح الأثنيين ومطامعهم كانت أقل تشعباً ، وأفاقهم العامة أقل اتساعاً من المواطنين الحديثين . ولم تكن مشاغل الأثيني ومشاكل حياته اليومية متنوعة ومنفصلاً بعضها عن بعض كما هو الحال اليوم ، بل كانت جميعها متصلة ومركزة في المدينة ، طبعته بطابعها المدائني ، فكان فنه فناً مدنياً ، كما كان دينه . ، فيما عدا شئون أسرته ، دين المدينة ، وطقوسه الدينية هي احتفالات مدينته . وحتى في كسب عيشه كان يعتمد على الدولة أكثر مما يعتمد عليها الناس في العصر الحاضر . وبذلك كانت المدينة حياة مشتركة في نظر أبنائها ، وكان دستورهما كما قال أرسطو أسلوب حياة أكثر منه نظاماً تشريعياً . ولهذا كان أساس فكر الإغريق السياسي هو تحقيق الانسجام والتوافق في هذه الحياة المشتركة ، فلم يكن هناك إلا قليل من التمييز بين ضروب النشاط الاجتماعي المختلفة . وكانت نظرية المدينة السياسية نظرية أخلاقية واجتماعية واقتصادية ، كما نجد في مدلول السياسة حديثاً بالمعنى الضيق .

وإن هذه الحياة العامة المتشابكة وما علقه عليها الأثينيون من أهمية لتتضح أكثر ما تتضح من دراسة نظمهم السياسية . وما التناوب في الحكم وتولي الوظائف بالاقتراع وتوسيع نطاق الهيئات الحاكمة إلى الحد السابق ذكره ، إلا وسائل لإفساح مجال الخدمة لأكبر عدد من المواطنين . ولم يخف على الأثيني ما كان في هذه النظم من أوجه النقص ، ولكنه كان على استعداد لقبول هذه العيوب في نظير ما يقابلها من مزايا . فحكومته ديمقراطية ، لأن الإدارة بيد الكثرة لا بيد القلة . وهذا الرأي قد لا يتقبله الفكر السياسي الحديث ، فليس لتولي الوظائف إلا نصيب قليل في تقدير الديمقراطيين الحديثين ، فيما عدا فئة قليلة من

محترق السياسة . أما الأثيني فكان ذلك الأمر قوام حياته السياسية . وقد قدر أرسطو في كتابه عن دستور أثينا أن سلس مكان أثينا كانوا مساهمين مساهمة فعلية في الحكم ، ولو لم تتجاوز هذه المساهمة مهمة المحلفين . وإذا لم يتول الأثيني وظيفة من وظائف الحكم فقد كان أمامه مجال المساهمة في مناقشة المسائل السياسية في اجتماعات المدينة عشر مرات عادة كل عام . وقد كانت مناقشة المسائل العامة بصفة رسمية أو غير رسمية لإحدى مناهج الوطنيين الأساسية ومشغل حياتهم .

ولذلك فإن أشد ما كان يدعو إليه بركليس من تفاخر هو أن أثينا وحدها ، وعلى غير مألوف سائر المدن الإغريقية ، عرفت سر مواعمة المواطنين فيها بين شئونهم الخاصة والمشاركة في الحياة العامة للمدينة . وهو في ذلك يقول :

« إن المواطن الأثيني لا يهمل شئون الدولة بحجة انشغاله بشئون عائلته ، بل إن المنهمكين منا في أعمالهم لا تنقصهم الفكرة السليمة عن الشئون السياسية . وإن المواطن الذي لا يعنى بالمسائل العامة لا ترى فيه رجلاً منعدهم الضرر ، بل رجلاً منعدهم الفائدة . ولئن كان قليل منا مبتكرين فلنا جميعاً في السياسة قضاة موهوبون » .

ولقد كان الأثينيون في عهد بركليس يعدون شغل المواطن كل وقته في شئونه الخاصة انحرافاً شديداً عن المثل العليا . فثلاً بالرغم من بلوغ الصناعة الأثينية وبخاصة الخزف والأسلحة أعظم شأواً لها في العالم الإغريقي ، فإن رجال هذه الصناعة ما كانوا ليرتضوا أن تستغرق كل وقتهم فتحرمهم الفراغ اللازم للأعمال العامة وشئون المدينة .

وبهذه الرغبة في المشاركة العامة أصبح من المثل العليا ألا يحرم شخص من هذه المشاركة بسبب مركزه الاجتماعي أو ثروته . كما يحدثننا بركليس : « وعندما ينفرد مواطن بميزة من أى نوع ، فإنه يفضل في تولي الخدمة العامة كمكافأة على جدارته ، لا كامتياز يسمو به على غيره . وكذلك لم يكن الفقير

حائلا أمام الفقير ، بل كان من الممكن أن تفيد منه الدولة أياً كان سوء حالته .

وبعبارة أخرى لا يولد إنسان للوظيفة ، ولا تباع الوظيفة لإنسان ، ولكن يوضع كل فرد في المكان الذي تؤهله له مواهبه بحكم تكافؤ الفرص للجميع .
وأخيراً فإن ما استهدفه الفكر السيامي الإغريق من إيجاد حياة مشتركة يمكن للجميع أن يسهموا فيها فعلاً بتصيب ، إنما يقوم على أساس التفاؤل في تقدير المواهب السياسية الطبيعية للرجل المتوسط ، واعتبار أن الحكم في المسائل السياسية والاجتماعية لا يستلزم دراية كبيرة ولا تخصصاً دقيقاً .

وليس في خطاب بركليس أوضح من فخر الديمقراطية الأثينية بقابلية الأثينيين للتكيف في أسر وتعدد جوانبهم ، حيث يقول :

« إننا لا نتمتع على المخاتلة أو الخديعة ، وإنما نتمتع على قلوبنا وسواعدنا .
وإذا كان أهل إسبرطة يدرّبون النشء منذ حداثتهم المبكرة تدريبات دقيقة قاسية ترى إلى جعلهم شجعاناً ، فإننا نحيا حياة سهلة ولكننا على الرغم من ذلك على استعداد مثلهم لمواجهة المخاطر والخطوب التي يواجهونها » .

في هذا القول تنديد واضح بإسبرطة بنظامها العسكري الجامد ، ولكن فيه فوق ذلك روح الهاوى الذي ينظر إلى الخير والشر على السواء في معالجة حياة أثينا السياسية . ولقد امتاز الأثينيون بالفطنة وحدة الذكاء ، وربما بدا لهم أن هذه المهوبة قد تغنى عما يتولد عن المعارف من خبرة خاصة ، وعما يحققه التخصص من براعة وكفاية . ولقد حق للأثيني ما زعمه رفاخر به من أنه قادر بقدرته العقلية على أن يبذ سائر الشعوب في الثن والحرف والحروب البحرية وفنون الحكم السياسية .

على هذا النحو كانت المدينة كما يتصورها الأثيني مجتمعاً يعيش أفرادها معاً في تآلف وانسجام ، ويتيح لأكبر عدد مستطاع من أفرادها فرصة المساهمة الفعلية في الحياة العامة دون تمييز يرجع إلى ثروة أو جاه ، كما يعطى لكل ذى

كفاية مجالا طبيعياً هنئاً للعمل والازدهار . ويمكن القول إلى حد كبير بأنه ربما لا يوجد مجتمع آخر نجح في تحقيق هذا المثل الأعلى مثلما نجح المجتمع الأثيني في عهد بركليس . ولكنها مع ذلك كانت مثالا عليا لا حقائق واقعية . والديمقراطية في أفضل حالاتها لا تخلو من المثالب .

وربما كان كتاب « جمهورية » أفلاطون بمثابة تعليق على الفكرة الديمقراطية عن (التغير السعيد)^(١) ، وهي فكرة رأى فيها أفلاطون عيباً من أسوأ العيوب التي تشوب المساير الديمقراطية . ولا شك في أن أفلاطون ، وقد كانت تحت نظره تلك الخاتمة السيئة التي انتهت إليها حرب البيلوبونيز ، بدت له القيم محل تشكك أكثر مما كانت تبدو لبركليس من قبله . وتجد كذلك في كتاب التاريخ لتوسيديس نهكاً لا ذعاً بخطبة بركليس سالفة الذكر عندما قارنها بهزيمة أثينا فيما بعد .

ومن المسلم به كذلك أن نجاح المدينة الإغريقية في تحقيق حياة مشتركة متجانسة كان نجاحاً محدوداً ، ذلك لأن الألفة الصادقة والشركة العامة في حياة أفراد المجتمع الأثيني ، وإن كان لهما الفضل الأكبر في عظمة مثلها العليا السياسية ، إلا أنهما قد أديا إلى عيوب قلبت فضايلها رأساً على عقب ؛ فقد خلفتا من الشحنا والتنافس المرير مثل ما هو معروف فيما يقوم بين الإخوان والأصدقاء . ولقد أعطى توسيديس صورة مروعة لما كان يحتاج المدن الإغريقية من ثورات واعتداءات كلما نشبت الحروب بينها ، حيث قال :

« كانوا يبلون الإقدام في ثور شجاعة صادقة ، والإحجام في تبصر حجة الجبان ، والاعتدال قناعاً يستر ضعف المختئين ، والعلم بالأشياء خريفة للقعود عن العمل ، والاندفاع مع الطيش شيمة الرجل . ولم يعد يؤمن إلا صاحب البطش ، وأصبح التحزب أقوى من روابط القرابة ، وتعاونوا فيما بينهم على الإثم

(١) المقصود بذلك الإشارة بتمدد جوانب الأثينيين وقابليتهم للتكيف في سر تنديداً بفكرة التخصص الفائق ، وفي الأصل (Happy versatility) . (المترجم)

والعدوان لا على البر والتقوى»^(١)

وقد قال أفلاطون فيما بعد متحسراً عقب انتهاء الحرب^(٢): «إن كل مدينة وإن صغرت قد انشطرت إلى شطرين : إحداهما مدينة الفقراء والأخرى مدينة الأغنياء» . ونظراً لكون المثل الأعلى الخاص بالانسجام الاجتماعي في المدينة السياسية لم يتحقق إلا جزئياً أو تحقّقاً ضعيفاً ، فقد ظل هذا المثل على الدوام جزءاً من الفكر السياسي لدى الإغريق ، وتحول الولاء بحيث صار ولأول مرة معيّن من صور الحكم أو لحزب من الأحزاب السياسية لا للمدينة ذاتها ، ففتح ذلك الباب بكل سهولة للأنانية السياسية التي لم تعرف حتى الولاء لحزب من الأحزاب . ومن المؤكد أن أثينا كانت في هذا الصدد أحسن من نظيراتها في المتوسط ، ومع ذلك فإن سيرة أَلْتِيبِيَدَس (Alcibiades) تصور في جلاء ما كان يكتنف حياة أثينا السياسية من مخاطر التشاحن ، ومن الأنانية التي لا وازع لها من ضمير .

مع ذلك كله فإن فكرة استمتاع كل مواطن بحق المشاركة في شؤون مجتمع متجانس ظلت الطابع المميز لاتجاهات الفكر الإغريقي ، وكل ذلك يفسر أكثر من أى شيء آخر ما يحسه القارئ المعاصر لأول وهلة من غرابة ودهشة عندما يطالع لأول مرة كتابات أفلاطون وأرسطو السياسية ، لأنه يفتقد في تلك الكتابات أكثر المؤلفين من أفكارنا السياسية ، وبخاصة فكرة المواطن بذاتيته وحقوقه الخاصة ، وفكرة الدولة التي تكفل بالوسائل القانونية حماية حقوق المواطنين وتستأديهم ما يقتضيه ذلك الهدف من التزامات . ولعل أبرز أفكارنا السياسية المعاصرة هي فكرة تحقيق التوازن والتوفيق بين مبدئين متعارضين : هما قوة الدولة بحيث تسمح لها أن تكون فعالة ، وحرية الفرد إلى الحد الذي يتيح له طلاقة العمل ؛ ومثل هذا التعارض لم يخطر ببال فلاسفة الإغريق ،

(١) الكتاب الثالث ٨٢ .

(٢) الجمهورية الكتاب الرابع ٤٢٢ .

فلم يكن معنى الحق والعدالة في نظرهم إلا الدستور أو تنظيم الحياة المشتركة للمواطنين ، ولم يكن للقانون من غرض إلا تعيين مكان كل فرد في المجتمع ، وتحديد وضعه ووظيفته في حياة المدينة . وكانت للفرد حقوق ، ولكنها لم تكن وليدة شخصيته الخاصة ، بل كانت حقوقاً تابعة لمركزه في الجماعة . وكانت على المواطن كذلك تكاليف والتزامات غير أنها لم تكن فرائض حملته الدولة إياها ، ولكنها نجمت عن حاجته لإظهار مواهبه وإمكانياته . ومن حسن حظ الإغريق أنه لم يتوهم يوماً من الأيام أن له حقاً موروثاً في أن يفعل ما يشاء ، أو يعتقد أنه مكلف بواجباته من قبل الآلهة .

وفي نطاق هذه الحدود لفكرة الحياة المشتركة المتجانسة في المدن الإغريقية برزت دعامتان هامتان تلازمتا في ذهن الإغريق على الدوام ، وقام عليهما كل نظامهما السياسي ، وهما الحرية واحترام القانون ؛ وقد جمع بركليس بينهما في قوله :

« ليس في حياتنا العامة عزلة ، ولا في حياتنا الخاصة تشكك من الأفراد أو سوء ظن ، ولسنا نبغض جارتنا إن هو فعل ما يريد ، ولسنا نرميه بنظرة لا يرتضيها ولو كانت لا تؤذيه . وإن كنا نلتوي الحرية في روابطنا الخاصة إلا أن روح الوفاق تسود تصرفاتنا العامة . وإذا لمعصمنا من الخطأ احترامنا للسلطات والقوانين ، وإجلالنا الخاص لما تكفل منها بحماية المظلومين ، واحترامنا كذلك للقوانين غير المكتوبة التي تستمد حمايتها من تألب شعور الجماعة على من ينتهكون حرمتها » .

وكانت أوجه نشاط المدينة الإغريقية تؤدي عن طريق تطوع المواطنين بالتعاون ، وكان محور هذه المعاونة هو حرية بحث السياسة العامة ومناقشتها من جميع نواحيها . وفي هذا قال بركليس :

« نعتقد أن العقبة الكأداء في سبيل العمل ليست المناقشة ، بل هي انعدام المعرفة التي تتولد عن المناقشات التحضيرية السابقة لهذا العمل . فلقد وهبنا

قدرة خاصة على التفكير قبل أن تعمل ، وقدرة على العمل كذلك ، بينما وهب غيرنا شجاعة الجاهلين بمصائر الأمور ، فإذا تبصروا لم يلبثوا أن يتردوا .

ولقد كان هذا الإيمان بأن المناقشة هي أفضل وسيلة لإعداد المسائل العامة ولتنفيذها ، وأن تحديد أفضل الوسائل أو أحسن النظم لا يمكن أن يتولد إلا عن جهد مشترك لأشخاص عديدين ، كان هو العامل الأول في جعل أثينا مهداً للفلسفة السياسية . فلم يكن الأثيني يزدري التقاليد ، ولكنه لم يعتقد مطلقاً أنه أسير تلك التقاليد لجرده كونها قديمة ، وإنما كان يفضل أن يرى خلال العادة الموروثة مبدأ كامناً قابلاً للتمحيص العلمي الذي يجعله أكثر جلاءً وأيسر تفهماً . وقد سرت مشكلة التوفيق بين المنقول والمعقول في أرجاء النظرية السياسية لدولة المدينة . ولذلك اعتبر أفلاطون أن من أقتل سموم المجتمع ما كان يراه مذهب الشكك (Scepticism) من أن الحق ليس إلا العادة الموروثة ، وأن النظم السياسية إنما هي وسائل بللب مغام لمن يتمتعون بها ، ولكن أفلاطون قد ظاهر مع ذلك إيمان الإغريق بأن الحكم مرده إلى الإقناع لا إلى القوة ، وأن المنظمات الحكومية إنما وجدت لهذا الإقناع لا للقسر ، فليست الحكومة سراً غامضاً لا تدرك كنهه إلا سلالة النبلاء . وقوام حرية المواطن حقه الطليق في الإقناع ، وفي الاقتناع . وقد آمن الشعب الإغريق في بساطته بأنه قد خص دون غيره بتلك المهبة العقلية ، وبأن دولة المدينة الإغريقية هي أصلح الحكومات لانطلاق تلك المهبة . ولا شك أن هذا الاعتقاد هو منبث نظرهم إلى الأرقام الذين اعتبرهم أرسطو عبداً بالطبع .

والحرية على هذه الصورة تتضمن احترام القانون ، فلم يتخيل الأثيني أنه مطلق الحرية ، بل أدرك تمام الإدراك ذلك الفارق الدقيق بين قيد يفرضه عليه غيره بطريقة تحكيمية ، وقيد آخر يأخذ نفسه به لإحساسه بأن القانون عندما نص عليه إنما تضمن أمراً خليقاً بالاحترام والطاعة . فقد انعقد إجماع فلاسفة الإغريق على أن حكم الطغاة هو أسوأ نظم الحكم ، لأنه يتضمن معنى

حكم القوة العاشمة غير المشروعة . ومثل هذا الحكم يظل بغيضاً ولو حسنت أهدافه وطابت نتائجه ، لما فيه من قضاء على حكم الشعب نفسه بنفسه .
« فتبا لنظام لا يسوده القانون بل يسوده طاعة كلمته هي القانون ، فالسيادة في كل دولة هي للقانون وليست للحاكم »^(١) .

والقانون خليق بطاعة المواطن ولو أدى ذلك إلى الإضرار به في بعض الأحوال . وما الحرية وسيادة حكم القانون إلا مظهران مكملان للحكم الصالح ، وهما سر نظام دولة المدينة كما اعتقد الإغريق ، وهما كذلك الامتياز الذي اختصوا به دون سائر الشعوب .

وهذا هو المعنى الذي قصد إليه بركليس بقوله في فخر : « إن أثينا هي مدرسة الهيلينيين »^(٢) ويمكن تلخيص المثل العليا الأثينية في عبارة واحدة هي : مواطنون أحرار في بلد حر ، وحكومة اتجاهاتها كاتجاهات القانون المأيد لأنه صواب وحق . وحرية المواطن هي حقه في التقدير وفي المناقشة والمساهمة وفقاً لكفاياته الذاتية ومواهبه ، لا لثروته أو طبقته الاجتماعية . وكان الهدف من وراء ذلك كله تحقيق حياة مشتركة ، وإتاحة فرصة المran لمواهب الأفراد وملكاتهم ، وأن تحيا الجماعة حياة متحضرة تقوم على أساس من الرفاهية المادية والقرن والدين وحرية التقدم الفكري . وأفضل ما في هذه الحياة المشتركة بالنسبة إلى الفرد هو قدرته على الإنتاج المثمر ، وحرية في ذلك الإنتاج ، وأن يشغل مكاناً ولو كان متواضعاً في هذه المهمة السياسية المشتركة ، وهي حكم المدينة الإغريقية . ولقد كان أهم أسباب فخر الأثينيين بمدنيتهم أنها هي التي نشأت فيها لأول مرة في تاريخ البشرية وسائل تحقيق تلك المثل العليا ولو على نحو تقريبي ، وحسب الأثيني أن كافة شعوب العالم التي خلفته قد تأثرت فعلاً بنظم دولته وفلسفتها .

(١) أوريديس ، التوصلات ، ٢ ، ٤٢٩ - ٤٣٢ (ترجمة ولى) .

(٢) الأصل يستخدم عبارة Athens is the School of Hellas أثينا مدرسة هيلانز أي بلاد الهلنيين ، ولم يستخدم كلمة إغريقيا (Greece) بلاد الإغريق . وفي أساطير اليونان ما يذهب إلى أن الحضارة الإغريقية أعم وأسبق من الحضارة الهلينية . (المترجم)

مراجع مختارة
الفصل الأول

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- Greek Political Theory : Plato and his Predecessors. By Ernest Barker. 2nd ed. London, 1925. Chs. 1, 2.
- Lawyers and Litigants in Ancient Athens : The Genesis of the Legal Profession. By Robert J. Bonner. Chicago, 1927.
- Aspects of Athenian Democracy. By Robert J. Bonner. Berkeley, California, 1933.
- Griechische Staatskunde. By Georg Busolt. 3 vols. Munich, 1920-26.
- Greek Imperialism. By W.S. Ferguson. Boston, 1913.
- Thucydides. By John H. Evely, Jr. Cambridge, Mass., 1942.
- The Greek City and Its Institutions. By G. Glotz. Eng. Trans. By N. Mallinson. London, 1929.
- Essays in Greek History and Literature. By A.W. Gomme. Oxford, 1937. Chs. 4, 5, 9, 11.
- A Handbook of Greek Constitutional History. By A.H.J. Greenidge. London, 1896.
- "Democracy at Athens." By George M. Harper, Jr. In the Greek Political Experience : Studies in Honor of William Kelly Prentice. Princeton, N.J., 1941.
- "Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens." By J.A.O. Larsen. In Essays in Political Theory. Ed. By Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, New York, 1948.
- "Athens : The Reform of Cleisthenes." By E.M. Walker. In the Cambridge Ancient History, Vol. IV (1926), ch. 6.
- "The Periclean Democracy." By E.M. Walker. In the Cambridge Ancient History, Vol. V (1927), ch. 4.
- Greek Oligarchies, Their Character & Organization. By Leonard Whibley. New York, 1896.
- A Companion to Greek Studies. Ed. By Leonard Whibley. 3rd ed. rev. and enlarged. Cambridge, 1916. Ch. 6.
- Staat und Gesellschaft der Griechen. By Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. 2nd ed., 1923. In Die Kultur der Gegenwart. Ed. By P. Hinneberg. Berlin, 1906-1925.
- The Greek Commonwealth : Politics and Economics in Fifth-century Athens. By Alfred E. Zimmern. 5th ed. rev. Oxford 1931.

الفصل الثاني

الفكر السياسي قبل أفلاطون

بلغت حياة الأثينيين العامة أوج عظمتها في الربع الثالث من القرن الخامس ق. م. في حين لم تبلغ الفلسفة السياسية هذا الشأ إلا بعد انهزام أثينا في كفاحها مع إسبرطة . وفي هذه الحالة - كما في كثير من الأحوال الأخرى التي سجلها التاريخ - تلا البحث النظري العمل ، واستنبطت المبادئ بعد السير على نهجها زمناً طويلاً . ولم يُعَمِّ الأثينيون في القرن الخامس ق. م. عناية خاصة بقراءة الكتب أو وضعها . وإذا كانت هنالك مؤلفات قد ظهرت قبل عهد أفلاطون فلم يحتفظ منها إلا بالقليل . ومع ذلك فتحة دلائل واضحة على أن المسائل السياسية قد استأثرت بالكثير من التفكير والبحث خلال القرن الخامس ، وأن كثيراً من الأفكار التي قال بها أفلاطون وأرسطو فيها بعد كانت قد تبلورت من قبل . ومع أنه ليس من الميسور تقصى نشأة هذه الأفكار ومتابعة تطورها ، إلا أنها كانت من غير شك وليدة تطور فكري وبيئة سابقة مهدت لها السبيل للظهور .

المناقشات الشعبية السياسية

ما من شك في أن الأثينيين قد انغمسوا في المجادلات والمناقشات السياسية خلال القرن الخامس ق. م. فقد كانت المسائل العامة وتصريف شئون الحكم أهم ما تدور عليه أحاديثهم ، فعاشوا في جو من المجادلات والمناظرات الكلامية

على نحو يصعب على الرجل الحديث تصوره . ومن المقطوع به أن سكان أثينا ، بما جبلوا عليه من عقلية متشوقة إلى المعرفة ، لم يتركوا نوعاً من المشاكل السياسية ذات الشأن إلا محصوه . والواقع أن الظروف التي أحاطت بهم كانت أكثر ما تكون ملائمة لأنواع خاصة من البحث السياسى حتى يكاد الإغريق يكون محمولا على النظر فيما يسمى بالحكم المقارن . فقد وجد الإغريق فى طول بلاده وعرضها أشكالا متنوعة من النظم السياسية ، وهى جميعها من نوع دولة المدينة رغم ما قد يكون بينها من فوارق كبيرة . فعلى الأقل كان هنالك وجه للتعارض سمع حتماً كل أغريق ما ثار حوله من جدل منذ بلوغه السن التى تؤهله لتتبع النقاش . وهذا الأمر هو التعارض بين نظامى أثينا وإسبرطة ، وهما المثالان النموذجيان لدولتين إحداهما تقدمية والأخرى محافظة ، أو بعبارة أخرى لدولة ديمقراطية وأخرى أرستقراطية . وكان فى الشرق حينذاك شبح دولة الفرس الخفيف الذى لم يكن ليغيب طويلا عن ذهن الرجل الإغريق . وكان يصعب على الأغريق أن يدرجوا حكومة فارس فى عداد الحكومات ، ولكنهم كانوا يعتبرونها - على كل حال - صورة الحكم الملائمة للبرابرة ، وهى صورة قائمة انعكست عليها نظم الحكم الإغريقية التى تفضلها . كما وجدوا فى نظم مصر وبلاد الخانب الغربى من البحر الأبيض المتوسط وقرطاجة وقيائل آسيا مادة جديدة للمقارنة والدراسة عندما امتدت أسفارهم إلى تلك البلاد .

وما يؤكد بوضوح أن الإغريق فى القرن الخامس ق. م. ، قد استهواهم الوقوف على مضمون القوانين والنظم التى ملأت العالم حينذاك ، ما تضمنه كتاب هيرودوت فى التاريخ من دراسات مستفيضة لعلم الإنسان ، وما أورد فيه عن عادات الأجانب ومظاهر سلوكهم غير المألوفة ، وكيف أن السلوك الذى تعتبره أمة غاية فى الفضيلة والكمال ، قد لا تعتبره أمة أخرى كذلك ، بل وربما نظرت إليه بعين المقت . ومن الطبيعى أن يُفصّل كل إنسان عادات بلاده حتى ولو لم يفضل الكثير منها فى حقيقته عادات دولة أخرى . فحياة

كل إنسان ينبغي أن تسير وفقاً لمعايير أساسية معينة ، والطبيعة البشرية في حاجة إلى تلك التقوى التي تنبثق من الملاحظة والتأمل . ولقد نظر هيرودوت إلى كل ذلك المزاج العجيب من الأفكار والعادات التي كشفها بعين فاحصة متساعجة ، ورأى في احتقار قمييز وإهانته لطقوس غير الفرس من الأمم ، دليلاً قاطعاً على جنونه ، وفي هذا يقول^(١) : « إلى أين بصواب ما ذكره بندار في شعره من أن العرف والعادة هما كل شيء » .

وحق في ذلك المؤلف غير الفيلسوف على الإطلاق^(٢) نجد دليلاً يسترعى النظر على مدى ما وصل إليه الرأي العام الإغريقي في شأن نظريات الحكم . ففي إحدى فقراته^(٣) يعرض هيرودوت سبعة من الفرس يتناظرون حول مزايا الحكومة الفردية والأرستقراطية والديمقراطية ، ونجد معظم حججهم تتلور في أن الحاكم الفرد أو الملك مبالٍ إلى أن يصبح طاغية مستبدًا . بينما تحقّق الديمقراطية مساواة الجميع أمام القانون ولكنها سريعاً ما تتحول إلى حكومة الغوغام ، حينئذ يفضلها حكم الفئة الممتازة من الناس ، وليس أفضل من أن يكون الحكم في يد فرد هو أصلح الأفراد . وهذه لغة إغريقية صائبة لم يتلقها هيرودوت بغير شك عن الفرس . ولإذن فهذا التصنيف التقليدي لصور الحكم كان في ذلك العهد جزءاً من الفكر الشعبي ، أي أنه سبق أية فلسفة سياسية معروفة بعهد طويل ، وبذلك لم تكن هذه الأفكار عندما أوردها أفلاطون وأرسطو فيما بعد جليدة ، جديرة بالدرس الجاد .

وما لا شك فيه أن التعرف على أحوال الدول الأجنبية كان له دخل في نشوء الفكر السياسي ، ولكنه كان عاملاً من العوامل ولم يكن العامل الرئيسي ؛ إذ كان الباحث الأسامي على ذلك إنما هو سرعة تغير حكومة أثينا نفسها ،

(١) هيرودوت الكتاب الثالث ، ٢٨ .

(٢) يريه مؤلف هيرودوت . (المترجم)

(٣) الكتاب الثالث ، ٨٠ - ٨٢ .

وما كان يصحب هذه التغيرات من كفاح مرير . ومن المؤكد أن حياة أثينا بل وحياة الإغريق لم تنظم قط وفقاً لقواعد عرفية لا تحتل المناقشة . وربما كان من الممكن لإسبرطة أن تفاخر بالاستقرار السيامي ، أما الأثينيون فقد فآخروا بطابعهم التقدمي ، إذ لم يستطيعوا أن يفخروا بعراقه أنظمتهم . وقد عاصر نصر الديمقراطية النهائي عهد بركليس ، ويرجع تاريخ الدستور نفسه إلى السنوات الأخيرة من القرن السادس . وبذلك يكون قد مضى على ظهور الديمقراطية حينذاك أقل من قرن منذ أخضع سولون (Solon) المحاكم لرقابة الشعب . وبالإضافة إلى ذلك يلاحظ أن المبادئ السياسية العامة في أثينا قد ظلت ثابتة دون تغيير منذ عهد سولون . على أن الأسباب الحقيقية من وراء كل ذلك كانت اقتصادية في الحقيقة . وكان مدار البحث هو : هل تسود أرسقراطية قوامها الأسر العريقة المالكة للأرض أو ديمقراطية قوامها المصلحة المتصلة بالتجارة الخارجية وهدفها تدعيم قوة أثينا في البحار . ولقد فآخر سولون بأنه إنما قصد بتشريعاته إيجاد المعاملة العادلة بين الغني والفقير ، كما لاحظ أفلاطون أن هذا التعارض بين المصلحتين . كان السبب الأساسي في عدم التجانس في حكومة الإغريق . ولقد ظل تاريخ أثينا ، بل وتاريخ المدن الإغريقية عامة قرابة قرنين على الأقل ، مرتعاً للتطاحن الحزبي ، ومسرحاً للتقلبات الدستورية المتلاحقة .

ولا يمكن إلا عرضاً العثور على ما يكشف لنا عما صاحب ذلك التطاحن من اصطراط الحادلات والمساجلات السيامية . فمن ذلك أن انتصار الديمقراطية في أثينا كان فرصة مناسبة لظهور كتاب سيامي رائع يرجع أنه لم يكن الوحيد ، ومنه يتبين كيف كان الكتاب على فهم دقيق بالأسباب الاقتصادية الكامنة وراء التغييرات السياسية . وهو مقال موجز عن « دستور أثينا » وضعه أحد الأرسقراطيين الحاقدين ، ونسب خطأ إلى زينوفون (Xenophon) ، وقد تضمن ذلك المقال وصفاً سياسياً رائعاً يدل — كما سبق القول — على عميق إدراك للعوامل

الاقتصادية التي ارتبطت بها التغييرات السياسية . ويرى الكاتب أن الدستور الأثيني هو أداة ديمقراطية ممتازة ، وهو في الوقت نفسه صورة صادقة للحكم الشديد الانحراف ، كما رأى أن مناهضة الديمقراطية تكمن في تجارة ما وراء البحار ، مع ما يتبع ذلك من أهمية الأسطول الذي كان شعار الديمقراطية في القوات الحاربة ، بمثل ما كانت فرق المشاة ذات الأسلحة الثقيلة شعار الأرستقراطية في تلك القوات . أما الديمقراطية فقد رأى فيها حيلة لاستغلال الأغنياء وابتزاز أموالهم ووضعهم في جيوب الفقراء ، كما اعتبر المحاكم الشعبية خطوة بارعة لتوزيع المال على الآلاف الستة من المحلفين ، ولحمل حلفاء أثينا على صرف أموالهم فيها أثناء انتظارهم الفصل في قضاياهم . بعد ذلك نعى الكاتب على الديمقراطية — كما نعى أفلاطون عليها فيما بعد — أنها لا تمكن المرء حتى من تمييز الرقيق إذا ما احتك به في الطرقات . وفي هذا ما يقطع بأن أفلاطون لم يكن مبدعاً أو مجدداً عندما هجا الدولة الديمقراطية في الكتاب الثامن من « الجمهورية » .

ومن المقطوع به كذلك أن الشعب الأثيني لم يكن غريباً عن مناقشة الأسس التي قامت عليها البرامج الاجتماعية المختلفة . من ذلك أن أرسطوفان (Aristophanes) في روايته الكوميديّة (نساء في المجلس ^(١)) التي مثلت حوالي سنة ٤٩٠ ق. م. قد جعلها تلدور حول موضوع حقوق المرأة وإلغاء الزواج . وهذا يدعو إلى الاعتقاد بارتباط ذلك بالبدأ الشيوعي (Communism) الذي دعا إليه أفلاطون جدياً في نفس الوقت تقريباً . ففي تلك الرواية الكوميديّة تحاول النساء طرد الرجال من حلبة السياسة ، وتشيد بفكرة إلغاء الزواج ، وأن يظل الأطفال على جمل والديهم ، وأن يكونوا على الشيوع أبناء شيوخ الجماعة . أما الأعمال فيقتصر أداؤها على

(١) تسمى هذه التمثيلية باليونانية Ecclesiazusae حيث يتهم فيها أرسطوفان فكرة أفلاطون في جمهوريته عن شيوعية المال والنساء . وتزعم براكساجورا (Praxagora) جماعة من النساء يلبس ملابس الرجال ويخطن المجلس لإصلاح الدستور . (المترجم) .

الأرقاء ، كما تلغى المقامرة والسرقة والتقاضى . ولا تزال علاقة هذه الآراء بما جاء فى محاورة « الجمهورية » غامضة إذ لم يعلم أى المؤلفين أفلاطون أو أرسطوفان كان أسبق نشرًا لآرائه ^(١) . على أن هذه المسألة ليست بذات بال إذ يبدو أن أرسطوفان لم يهاجم الفلسفة النظرية ، وإنما هاجم الآراء الخيالية الديمقراطية المتطرفة ، ولا بد أن الجمهور الأثينى كان يدرك تمام الإدراك كل ما عناه المؤلف فى روايته ، إذ أن الغرض الرئيسى من الملهاة (الكوميديا) إنما هو أن تنفذ إلى أذهان المستمعين . ونخلص من ذلك إلى أن الجمهور الأثينى فى أوائل القرن الرابع على الأقل لم يكن ليجد غضاضة فى أن تنتقد نظمته السياسية والاجتماعية بمثل هذا النقد اللاذع . ومرة أخرى نقول إن أفلاطون لم يكن مجددًا فيها جاء به ، وإنما حاول فقط أن يتناول بالبحث مركز المرأة الاجتماعى بصورة جدية ، وهى مشكلة هامة لا تزال قائمة حتى اليوم ، مهما تبلغ العناية ببحها .

النظام فى الطبيعة والمجتمع

من الواضح إذن أن الأفكار والبحوث المتعلقة بالشئون السياسية والاجتماعية قد سبقت النظريات السياسية الواضحة المعالم ، وأن الآراء السياسية المتفرقة — قلت أهميتها الذاتية أم كبرت — كانت من المعلومات العامة قبل أن يحاول أفلاطون صياغتها فى فلسفة محكمة . كما ذاعت كذلك بعض أفكار عامة لم تكن سياسية بحتة ، بل كانت نوعاً من وجهات النظر الثقافية ، ولكن وجد فيها الفكر السياسى ميداناً خصباً للنمو فتجددت اتجاهاته للمرة الأولى .
وهنا كذلك وجدت الأفكار ونُودى بها قبل أن تصاغ . كبدائى فلسفية .

(٢) ناقش جيمس آدم فرونساً مختلفة فى طبيعته الجمهورية المجلد الأول ص ٣٤٥ .
ويوصية المرأة مألوفة لقراء هيرودوت ، انظر الكتاب الرابع ، ١٠٤ : ١٨٠ . وانظر أيضاً
يوريبديس المقطوعة ٦٥٥ (دنلورف)

ورغم ما في هذه الفروض من غموض فإن لها أهميتها ، إذ أنها تساعد إلى حد كبير على تحديد التفسيرات المقبولة عقلا للنظريات ، وبذلك يمكن التعرف على الاتجاه الذى قد تتخذه النظريات اللاحقة .

وكما ذكرنا في الفصل السابق كان محورُ نظرية الإغريق عن الدولة فكرة التوافق والتناسب في حياة مشتركة لأعضاء الجماعة . ولذلك أشار سولون بتشريعه ، لأنه حقق هذا التوافق أو التوازن بين الغنى والفقير فقال كل منهما حقه العادل .

والحديث عن أهمية التناسق والتناسب في آراء الإغريق عن الجمال والأخلاق حديث ذائع مما لا حاجة معه إلى تكرار الخوض فيه ، وقد ظهرت هذه الآراء عند مولد الفلسفة الإغريقية عندما حاول أنكسيماندر (Anaximander) تصوير الطبيعة كنظام قائم على كيفيات متعارضة (كتمارض الحرارة والبرودة مثلا) ولكنها تخرج عن مادة أولى لا كيف لها .

فالتناسق والتناسب — أو إن شئت أن تقول « العدالة » — هو المبدأ الأقصى في جميع المحاولات الأولى لاستخلاص نظرية عن العالم الطبيعي . ولذلك قال هرقليطس (Heraclitus) : « إن الشمس لا يمكن أن تتجاوز نطاقها المرسوم فإذا فعلت فإن الإيرينيس (Erinyes) خادמות العدالة ، ستكشف أمرها » .

وقد رأت فلسفة فيثاغورس بوجه خاص أن التوافق أو التناسب مبدأ أساسى في الموسيقى والطب والطبيعة والسياسة ، ولا تزال العدالة توصف في إنجلترا على سبيل الاستعارة في اللغة الإنجليزية بأنها « عدد مربع » (Square number) . وهذه النظرة إلى القياس أو التناسب باعتباره صفة خلقية قد سجلها القول المأثور « خير الأمور أوسطها » (Nothing is too much) ونجد نفس الفكرة الخلقية في صورة أدبية في مسرحية يوربيدس (Euripides) (الفتيات الفينقيات) حين تلح يوكاستا على ابنها بالترام الاعتدال متوسلةً إليه بأن يقدس : « المساواة التى تربط الصديق بالصديق ، والمدن بالمدن ، والحلفاء بالحلفاء .

فإن القانون الطبيعي الذي يحكم البشر ليس شيئاً غير المساواة .
ولقد فرضت المساواة المقاييس على البشر وألزمهم الوفاء بالكيل والعدد .^(١)
ففي البداية إذن كانت الفكرة الأساسية عن التناسق والتناسب تطبق بغير
تفرقة كبداً طبيعي وكبداً خلقى ، ولذلك صورت من غير تفرقة على أنها
من صفات الطبيعة أو من المصفات التي يمكن توفرها في الطبيعة البشرية .
ومع ذلك فقد ظهر أول تطور لهذا المبدأ في الفلسفة الطبيعية ، وهذا التطور أثر
بلوره على استعماله فيما بعد في ميداني الفكر الخلقى والسياسي .

أما في نطاق العلوم الطبيعية فقد اتخذ القياس أو التناسب معنى محدداً
وثنياً لحد ما ، وهو يدل على أن الجزئيات أو الحوادث المعينة والأشياء التي
يتألف منها العالم الطبيعي تفسر على فرض أنها صور متنوعة أو تعديلات لمادة
أولى تظل في جوهرها واحدة لا تتغير ، فالتعارض هنا هو بين الجزئيات العارضة
الدائمة التغير ، وبين « طبيعة » ثانية غير متغيرة ذات صفات وقوانين أولية
وقد بلغ هذا التصور باعتباره مبدأ طبيعياً ذروته عندما وضعت على أساسه
نظرية الذرة في أواخر القرن الخامس ، وهي النظرية التي ترد جميع الأشياء إلى
ذرات لا تتغير ، ولكنها تكون باجتماعها على أنحاء مختلفة سائر الأشياء المختلفة
الموجودة في العالم .

وهذا الاهتمام بالطبيعيات الذي أنتج هذا الاقتراب البديع الأول من النظرة
العلمية استمر خلال القرن الخامس . ولكن حوالي منتصف هذا القرن بدأ
يظهر التحول عن الاهتمام بهذه النظرية إذ اتجه الاهتمام نحو الدراسات
الإنسانية كقواعد اللغة والموسيقى وفن الخطابة والكتابة ، وفي النهاية إلى علوم
النفس والأخلاق والسياسة . وترجع أسباب هذا التحول الذي كانت أثينا
مركزه الأساسي إلى ازدياد الثروة ونمو الحياة المدنية ، وإلى الشعور بالحاجة

(١) عن إرنست باركر في كتابه النظرية السياسية للإغريق (١٩٢٥) ص ٤٣ ، حيث
روى القصيدة .

إلى مستوى أعلى من التعليم ، وبخاصة في تلك الفنون كالخطابة في الجمهور التي كانت بالغة الأثر في توفير سبل النجاح في الوظائف العامة للحكومات الديمقراطية . وكانت أداة هذا التحول جماعة المعلمين المتنقلين المسمين السفسطائيين (Sophists) ، وكانوا يعيشون على ما يؤديه لهم القادحون من تلاميذهم أجراً للتعليم على أيديهم ، وقد يسر لهم ذلك رفاهية العيش أحياناً . على أن بلوغ هذا التحول في الاهتمام ذروته إنما كان بسبب شخصية سقراط العظيمة ، مضافاً إليها ما تضمنته محاورات أفلاطون فيما بعد من عرض منقطع النظير لشخصية ذلك الفيلسوف . وقد بلغت نتائج هذا التحول حد الثورة نحو الدراسات الإنسانية كعلم النفس والمنطق والأدب والسياسة والدين . وحتى حيث استمر البحث في العلم الطبيعي كما فعل أرسطو ، فإن المبادئ التي كانت تفسره كانت تستمد إلى حد كبير من ملاحظة العلاقات الإنسانية . وسند وفاة سقراط حتى القرن السابع عشر لم يكن همُّ الأغلبية الكبرى من المفكرين دراسة الطبيعة الخارجية لذاتها بصرف النظر عن صلتها بشئون الناس ومصالحهم .

أما السفسطائيون فلم تكن لهم فلسفة ، بل كانوا يعلمون المواد الدراسية التي يود التلاميذ الموسرون دفع أجر عنها ، ولكن منهم مع ذلك من دافع عن وجهة نظر جديدة بالنسبة لما كان يشغل بال الفلاسفة في ذلك الوقت ، ألا وهي اكتشاف مادة أولى ثابتة للتغيرات الطبيعية ، وهذه الفكرة الجديدة إنسانية في ناحتها الإيجابية ، إذ تتخذ الإنسان محوراً للمعرفة . أما من الناحية السلبية فقد تضمن هذا النظر الجديد تشككاً في المذهب القديم القائل باستخلاص المعارف من العالم الطبيعي . وهذا هو أحسن معنى لقول بروتاجوراس المأثور « الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، هو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود ما لا يوجد » وبعبارة أخرى أن المعرفة وليدة الحواس والقيوى الإنسانية الأخرى ، فهي بالتالى عمل إنسانى بحت . وليس في أقوال أفلاطون عن بروتاجوراس ما يبرر أنه كان يعنى حقاً أن يذهب إلى أن الشئ يكون صادقاً في نظر من

يراه كذلك ، ولو أن أفلاطون نفسه ذهب إلى أن هذا التأويل هو ما يجب أن تفسر به عبارة بروتاجوراس . ولا ريب أنه لو صح ذلك لكانت هذه النظرية انتحاراً أدبياً لمعلم محترف ؛ والأرجح أنه إنما أراد القول بأن البحث الملائم لدراسة النوع البشرى هو الإنسان نفسه . وعلى أية حال فإن كانت هذه الفلسفة الإنسانية الجديدة قد استهدفت القضاء على مناهج التفكير التى اتبعها الطبيعيون الأولون ، فلإنها تكون قد باءت بالفشل الذريع . ولكنها نجحت فى إيجاد ضرب جديد من الاهتمام وخلق اتجاه جديد .

وقد انتهى الفلاسفة القدماء تدريجياً إلى تصور التفسير الطبيعى كشفاً عن حقائق بسيطة لا تتغير ، وإلى أن التغيرات التى تظهر فى كل مكان على وجه الأشياء المادية المحسوسة إنما هى تعديلات لهذه الحقائق . ولكن الإغريق فى القرن الخامس كانوا قد ألفوا تنوع العادات الإنسانية وتشعبها وذلك عن طريق اتصالهم بالأجانب ، أو بسبب التغيرات السريعة التى أدخلت على التشريع فى دولهم ، فلا غرو إذن أن يجدوا فى العادات والتقاليد ما يماثل المظاهر المتغيرة ، كما لا غرو أن يعودوا إلى البحث مرة ثانية عن « طبيعة » أو عن مبدأ دائم يمكن على أساسه رد المظاهر العديدة إلى نظام ثابت .

وبذلك تكون المادة التى قال بها الفلاسفة الطبيعيون من قبل قد عادت إلى الظهور فى صورة جديدة باعتبار أنها « قانون الطبيعة » الأول النافذ خلال الصفات والتغيرات التى لا تنهى للظروف الإنسانية . وإذا تيسر كشف مثل هذا القانون الأبدى فقد تكون فى ذلك استقامة الحياة الإنسانية لخدما . ومن ثم استمرت فلسفة الإغريق السياسية والأخلاقية تجرى على نفس النهج القديم الذى وضعته فلسفة الطبيعة ، وهى البحث عن الثبات وسط التغير ، والوحدة وسط الكثرة . وكان موضع التساؤل بعد ذلك هو الصورة الممكنة لهذا العنصر الدائم فى حياة البشرية ؛ فما هى حقيقة هذا العنصر غير المتغير فى الطبيعة البشرية ، والذى يشترك فيه الناس جميعاً مهما خلعت عليهم العادات والتقاليد من طلاء

يبدو وكأنه « طبيعة ثانية » ؟ وما هي تلك المبادئ الدائمة في العلاقات الإنسانية التي تبقى بعد أن تزول عنها كل مانتدثرة مع العرف من صور أو مظاهر غريبة ؟ . على أنه من الواضح أن مجرد افتراض وجود طبيعة للإنسان ، وأن بعض صور العلاقات البشرية سليمة وصحيحة لا تحسم بحال كنه هذا المبدأ . ثم ما هي النتائج التي ستترتب على معرفتنا بذلك المبدأ ؟ وكيف تبدو العادات والقوانين الخاصة بالأمة التي ينتمى إليها الفرد إذا قورنت بهذا المبدأ ؟ هل تؤيد ما في الفضائل الموروثة من حكمة جارية ومعقولة أو تكون هدامة ومدمرة لها ؟ فإذا اهتدى الناس في عملهم إلى السبيل « الطبيعي » فهل يظلون على ما هم عليه من وفاء لأمرهم وإخلاص لأوطانهم ؟

وعلى هذا النحو انصهرت في بوتقة الفلسفة السياسية أصعب النظريات السياسية وأكثرها إيهاماً ، ألا وهي النظرية الطبيعية باعتبار أن فيها الحل لجميع التعقيدات التي تبدو في سلوك البشر ، سواء أكانت نفسية أو أخلاقية . فقد عرضت حلول مختلفة يستند كل منها إلى ما ظنه صاحبه « القانون الطبيعي » وكان جميع الناس مجمعين على أن هنالك مبدأً طبيعياً فيما عدا جماعة الشكاك الذين أعلنوا آخر الأمر في سآمة وملل أن أي شيء طبيعي كأي شيء آخر ، وأن العرف المادة رب جميع الأشياء . وبعبارة أخرى أن هنالك قانوناً إذا أمكن تفهمه دل على بواعث التصرفات الإنسانية ، ولماذا يظن الناس أن بعض طرق السلوك شريف وخير ، والبعض الآخر دنيء وشر .

الطبيعة والعرف

توجد براهين عديدة تقطع بانتشار الجدل بين الأثينيين في القرن الخامس حول موضوع الطبيعة في مقابل التقاليد . وربما أمكن أن نستخلص من هذا الجدل ، كما أمكن استخلاص الكثير من وجهات النظر الأخرى في مناسبات (٢)

سابقة ، وجهة نظر الثافرين الذين ذهبوا باسم قانون أسمى إلى نقد التقاليد القائمة والقوانين النافذة في المجتمع . وفي الأدب الإغريقي مثل تقليدى يمكن الاستشهاد به نجده في تمثيلية سوفوكليس (Sophocles) في قصة أنتيجون (Antigone) وفيها - وربما لأول مرة في التاريخ - عالج فنان موضوع الصراع بين الواجب حيال القانون البشرى ، والواجب حيال القانون الإلهى . فعندما أهتمت أنتيجون بحرق القانون حين أدت الشعائر الجنائزية على جثة أخيها أجابت الملك كريون (Creon) بقولها :

«حقاً إن هذه القوانين لم يأمر بها زيوس (Zeus) ولا العدالة الخالصة على العرش مع الآلهة . لم تأمر بهذه القوانين التى صنعها البشر ، ولست أدرى كيف تستطيع أيها الرجل الفانى أن تلتفى قوانين السماء الخالدة غير المكتوبة وتعبث بها ، والتى لم تولد اليوم أو بالأمس ، والتى لا تفتى يوماً ولا يعرف فى أى يوم انبثت » (١) .

هذا التشبيه بين الطبيعة والقوانين السماوية ، وذلك التضاد بين ما جرت به التقاليد وما هو حق حقاً ، قدر لهما أن تكونا بمثابة دستور لنقد المسائى . فلعجب هذا النقد المؤسس على قانون الطبيعة دوره بشكل متجدد وبصورة متكررة خلال التاريخ المتأخر للفكر السياسى . ومن الأمثلة على ذلك استخدام يوريبيلس Euripides أيضاً لهذا التعارض السالف الذكر فى إنكار صحة الفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق - وهو موضوع شائك بالنسبة للجماعة الأثينية حينذاك - فقال : « إن هناك أمراً واحداً يجلب العار على الأرقاء هو الاسم ، ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك بشئ » فكل منهم يحمل روحاً سليمة (٢) . كما قال أيضاً : « الرجل الأمين هو رجل الطبيعة النبيل » (٣) .

(١) ٤٥٠ - ٤٥٧ (ترجمة ستور Storr) . وتوصى فقرة فى لينياس ضد أفنوقليس

(١٠) بأن للفكرة جاءت من خطبة ليركليس .

(٢) لايون ٢ ، ٨٥٤ - ٥٦ (ترجمة ولى Way) .

(٣) قطعة ٣٤٥ (دلفورف) . ترجمة باركر .

ولقد عرف النقاد الأثينيون في القرن الخامس قبل الميلاد أن مجتمعاتهم جانبا فاسداً ، وأن النقد الموجه إلیه إنما یرتكز على الاحتكام إلى الحق الطبيعي والعدالة ، لا إلى الفروق العارضة التي فرضها التماثل .

ومن الناحية الأخرى لم يكن الأمر يدعو بحال إلى تصور الطبيعة على أنها تفرض بمقاييس المثل العليا للعدل والحق . فالعدالة ذاتها يمكن تصورهما كهرف لا سند له غير قانون الدولة نفسها ، وأن الطبيعة قد تبدو لا خلقية بالمعنى المتعارف عليه . ويرتبط هذا النظر باتجاهات السفسطائيين المتأخرين الذين وجدوا من مصلحتهم أن يصدمو مشاعر المحافظين بإنكارهم أن الرق ونبالة المولد أمران طبيعيان . ومن ثم ينسب إلى الخطيب ألتيداماس (Aldidamas) القول : بأن الله قد خلق جميع الناس أحراراً ولم تجعل الطبيعة أى واحد منهم عبداً . على أن أكثر ما صدم شعور المحافظين إنكار السفسطائي أنطيفون (Antiphon) وجود أى فارق طبيعي بين الإغريق والبرابرة . فكانت نهاية القرن الخامس إذن فترة تميزت بأن شاهد فيها الآباء أشد التحامل من الأبناء على آرائهم دون كبير احترام .

ومن حسن الطالع أننا نعرف بعض الآراء السياسية للسفسطائي أنطيفون من الأجزاء القليلة التي تبقت من كتابه « في الحقيقة »^(١) . فهو يؤكد في جزم ووضوح أن القانون هو مجرد تعارف وانفاق ، ومن ثم كان مضاداً للطبيعة ، ومع ذلك فإن أفضل وسيلة للحياة هي أن يحترم المرء القانون أمام الناس ، فإن لم يجد رقيباً اتبع الطبيعة التي تعني أن يعمل الشخص في تصرفاته لمصاحته الخاصة . وألا ضرر على الفرد من انتهاك القانون إلا أن يرى وهو يفعل ذلك ، وهو أمر لا يعدو أن يكون مسألة رأى . أما معارضة المرء للطبيعة فلها نتائج

(١) بردي أكسيرنخوس Oxyrhynchus رقم ١٣٦٤ ، المجلد ١١ ، ص ٩٢ . وكذلك في إرنست باركر ، نظرية الإغريق السياسية ، أفلاطون والسافون عليه . ولا ينبغي الخلط بين أنطيفون السفسطائي وبين أنطيفون الذي قاد الثورة الأويجارية في أثينا سنة ٤١١ ، ولو أنهما كانا معاصرين .

وخيمة لا يمكن تفاديها . إن معظم ما هو عدل من ناحية القانون يعارض الطبيعة ، وإن الأشخاص الذين ينقصهم الاعتداد بأنفسهم يخسرون غالباً أكثر مما يكسبون . وإن العدالة بالصورة التي يراها القانون معدومة الفائدة بالنسبة لمن يتعلقون بها ، إذ أنها لا تمنع وقوع الضرر ولا تصلحه بعد وقوعه . ولقد كانت الطبيعة في نظر أنطيقون هي ببساطة الأناية وحب المصلحة الذاتية ، ولكن يلاحظ بوضوح أنه كان يضع المصلحة الذاتية كبداً أخلاق متعارض مع ما يسمى بالأخلاق . فمن يتبع الطبيعة يبذل لصالح نفسه دائماً غاية الجهد المستطاع .

يتضح من هذه المقتطفات أن نظرات أفلاطون عن العدالة في مطلع « الجمهورية » لم تكن من بنات أفكاره . كما نجد نفس الاتجاه في قول ثراسياخوس (Thrasymachus) : إن العدالة ليست إلا « مصلحة الأقوى » إذ أن الطبقة الحاكمة في كل دولة هي التي تضع القوانين التي تراها أحفظ لمصلحتها . والطبيعة هي حكم القوة وليست حكم الحق . ويذهب كاليكلس (Callicles) إلى فكرة مشابهة ، ولكنها أكثر رونقاً حيث يقول في محاورة جورجياس (Gorgias) : إن العدالة الطبيعية هي حق الرجل القوى ، وإن العدالة القانونية هي ذلك الحاجز الذي تقيمه جماعات الضعفاء لحماية أنفسهم . أو بنص عبارته : « لو وجد رجل لديه القوة الكافية لداس بقدميه كل تهايمنا وتعاوينا وتماثنا ، وكل قوانيننا التي تعارض مع الطبيعة » .^(١)

ونجد مثل هذا الاتجاه في تلك الخطبة الشهيرة التي ألقاها مبعوث أثينا إلى جزيرة ميلوس (Melos) وذكرها توسيديديس (Thucydides) والتي جاء فيها « إن الآلهة التي تؤمن بها والناس الذين تعرفهم إنما يحكون حتماً وحيثما استطاعوا وفقاً لقانون من وحي طبيعتهم » . ويبدو بوضوح أن توسيديديس قد أراد بذكر هذه الخطبة أن يبين روح السياسة الأثينية إزاء حلفائها .

وبما لا شك فيه أنه ليس من المتعين أن تتضمن النظرية التي توحد بين الطبيعة والأنانية نفس المدلولات المناهضة للمجتمع التي ذكرها أنطيفون أو التي استعرضها أفلاطون من خطب كاليكلس . وفي الكتاب الثاني من الجمهورية نجد جلوكون (Glaucon) يشرح هذه النظرية باعتدال أكثر كنوع من العقد الاجتماعي الذي اتفق الناس فيه على ألا يتسببوا في الإضرار بغيرهم حتى لا يصيبهم الأذى من هؤلاء الغير . وإذا كانت قاعدة الارتكاز في هذا النظام ستظل هي الأنانية ، فإن حب المصلحة الذاتية حباً مستثيراً يمكن أن يتلاءم مع العدالة والقانون . ولئن كان هذا النظر لا يدعو إلى الخروج على القوانين ، فإنه مع ذلك لا يتمشى مع فكرة أن المدينة هي عيشة مشتركة كما سبق البيان . فليس من روح الجماعة القول بأن يأخذ الإنسان فيها من أخيه قدر ما يستطيع مقابل ما يعطيه ، ولذلك هاجم أرسطو هذه النظرية في كتابه « السياسة » وحزاها إلى ليفوفرون (Lycophron) السفسطائي الذي كان من الرعيل الثاني لجماعة السفسطائيين ، والذي تتلمذ على جورجياس ، ولذلك يحتمل أن يكون قد ظهرت في أوائل القرن الرابع صورة ما لنظرية العقد كتطور مشتق من مبدأ حب المصلحة الذاتية التي قامت في مسهل القرن الرابع قبل الميلاد . وقد عادت هذه الصورة من الفلسفة السياسية إلى الظهور عند الأبيقوريين (Epicureans) فيما بعد .

وعلى ذلك وقبل نهاية القرن الخامس أخذ التعارض بين الطبيعة والتقاليد يمتد في اتجاهين رئيسيين ، يصور أولهما الطبيعة كقانون للعدل والحق المتأصلين في البشر وفي الكون . وقد استند هذا الرأي حتماً إلى افتراض أن النظام في الكون حكيم ونافع . وأنه وإن أمكن أن تكون إساءة استعماله محل نقد إلا أنه كان بطبيعته أخلاقياً ، وفي نهاية الأمر دينياً .

أما الاتجاه الثاني فقد رأى أن الطبيعة لا خلقية وأنها — كما تتجلى في البشر — أنانية واعتداد بالذات ورغبة في المتعة والسلطان . وكان يمكن للمثل

هذا النظر أن يتطور إلى نوع من النظرية النيتشية (Nietzschean) الخاصة بالتعبير عن الذات . فكان يمكن أن تتطور صورتها المعتدلة إلى نوع من النفعية ، بينما تتحول صورتها المتطرفة إلى مذاهب مضادة للجماعة . بذلك تكون قد وجدت في القرن الخامس قبل الميلاد أفكار ، إن لم تبلغ حد التنظيم أو التجريد ، فلأنها عرضت للبحث والمناقشة معظم النظريات الفلسفية التي برزت في القرن الرابع ، ولعلها لم يكن يعوزها إلا أن تمر أئينا بمثل تلك الأيام السوداء التي عاصرت خواتيم حرب البيلوبونيز لتطبع الشعب الأثيني بالطابع التأمل أكثر من الطابع العملي ، وتجعل مدينته « مدرسة الهيلينيين » بصورة لم تخطر قط على بال توسيديدس .

سقراط

كان سقراط هو الرسول الذي حول تلك الاتجاهات الفكرية المتناثرة إلى فلسفة محددة المعالم ، وإليه يرجع الفضل في كل التطورات التي تمخضت عنها هذه الفلسفة . فقد أثرت شخصيته النفاذة في أقوام أقصى ما يكونون تبايناً في طباعهم وأخلاقيهم ، ومن آرائه اشتقت أفكار واستخلصت نتائج جد متعارضة فيما بينها من الناحية المنطقية ، ومن الواضح أنها جميعاً مستمدة من شخصية سقراط .

فقد وجد أنتستينس (Antisthenes) مثلاً سر شخصيته كامناً في قدرته على التحكم في ذاته ، وتوسع في هذا الرأي حتى انتهى إلى نظرية خاصة بقواعد الأخلاق قوامها إنكار الخير في الإنسان . بينما وجد أريستوبس (Aristippus) سر هذه الشخصية ذاتها كامناً في قدرتها اللامحدودة على الاستمتاع ، وتوسع بدوره في هذا الرأي إلى بسط نظرية لقواعد الأخلاق قوامها اللذة — وهذان وجهان مختلفان كل الاختلاف لفكرة كاليكلس عن الرجل القوي الذي يستطيع

أن بطاً يقدمه ضَعْف الصلات الاجتماعية . على أن هذه الاتجاهات الفلسفية بدت ذات أهمية قليلة في أول الأمر ، فقد غضت الأبصار عنها روائح أفلاطون وأرسطو ، ولكن مع الزمن تمثل الجميع في سقراط المثل الأعلى للفيلسوف . ويبدو من المؤكد أن دراسات أفلاطون وهو أعظم تلاميذ سقراط قد تضمنت جانباً أكبر من شخصيته ، وتصويراً أصدق لآرائه . على أننا نجد لدى سائر تلاميذ سقراط صدق لرد الفعل الإنساني الذي بدأه السفسطائيون ، فقد كان جلُّهم "سقراط في منبوات عظمتة الفكرية على الأقل هو الأخلاق ، أو باختصار ذلك السؤال المحير عن التقاليد المحلية الكثيرة المتغيرة ، وعن الحق الصحيح الثابت .

وهو على خلاف السفسطائيين قد أدخل في نظريته الإنسانية القدر التقليدي المفعول من الفلسفة الطبيعية القديمة ، فتميزت تعاليمه بإيمانه أن الفضيلة هي المعرفة ، وأنها بالتالي قابلة للتعليم والتعلم ، فضلاً عن الطريقة التي نسبها إليه أرسطو وهي البحث عن التعاريف الدقيقة . وبهذين الأمرين أمكن الكشف عن قاعدة عامة للعمل ، وأصبح مستطاعاً نشر هذه القاعدة بالوسائل التعليمية المختلفة . وبعبارة أخرى إذا ما أمكن تحديد مدلول الأفكار الأخلاقية ، فإنه يصبح ممكناً تطبيقها تطبيقاً علمياً على حالات المعيشة الخاصة ، ومن ثم يسهم العلم في قيام وفي بقاء مجتمع واضح الامتياز . وقد كان إيجاد مثل هذا العلم النظري الخاضع للبرهان الخاص بالشئون السياسية هو المطلب الذي سعى إليه أفلاطون طوال حياته .

ولا تعرف بدقة النتائج التي انتهى إليها سقراط في الشئون السياسية ، إلا أن ربطه الفضيلة بالمعرفة أمر واضح إلى حد لا يمكن معه إغفاله . ولا بد إذن من أن سقراط كان بوقاً ينقد الديمقراطية الأثينية التي كانت ترض أن أي إنسان يصلح لشغل أى منصب . وقد بدا ذلك تفصيلاً في معاورة الدفاع (The Apology) كما ذكره بصفة خاصة زينوفون (Xenophon) في كتابه «الذكريات»

(Memorabilia)^(١) ومهما يكن من شيء فلا يمكن فهم محاكمة سقراط والحكم عليه لإلحاق ضوء اعتبارات سياسية من ورائها . فمن المرجح إذن أن يكون الكثير من المبادئ السياسية التي نجدتها في « الجمهورية » لأفلاطون هو في الحقيقة من فكر سقراط الذي تلقاه عنه مباشرة تلميذه أفلاطون . وأيا كان الأمر فمن المقطوع به أن ما في « الجمهورية » من طبقة حاكمة تمتاز بالعقل ، ومن اتجاه إلى إنفاذ الدولة على يد الحاكم الفيلسوف ، كل ذلك كان وليداً لرأى سقراط بأن الفضيلة هي المعرفة ، بما في ذلك الفضيلة السياسية .

مراجع مختارة

الفصل الثاني

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- Greek Political Theory : Plato and his Predecessors. By Ernest Barker. 2nd. ed. London, 1925. Chs. 3-5.
- Greek Philosophy. Part I. From Thales to Plato. By John Burnet. London, 1920. Book II.
- "The Age of Illumination." By J.B. Bury. In the Cambridge Ancient History, Vol. V (1927), ch. 13.
- Before and after Socrates. By F.M. Cornford. Cambridge, 1932.
- The People of Aristophanes : A Sociology of Old Attic Comedy. By Victor Ehrenberg. Oxford, 1943.
- "The Old Oligarch." By A.W. Gomme. In Athenian Studies Presented to William Scott Ferguson. Cambridge, Mass., 1940.
- Greek Thinkers : A History of Ancient Philosophy. By Theodor Gomperz. Vol. I. Eng. trans. By Laurie Magnus. New York, 1901. Book III, chs. 4-7. Vol. II. Eng. trans. By G.G. Berry. New York, 1905, Book IV, chs. 1-5.
- Paideia : The Ideals of Greek Culture. By Werner Jaeger. Eng. trans. By Gilbert Highet. 3 vols. New York, 1939-44. Book II.
- Society and Nature : A Sociological Inquiry. By Hans Kelsen. Chicago, 1943. Part. II.
- Greek Thought and the Origin of the Scientific Spirit. By Leon Robin. Eng. Trans. By M.K. Dobie. New York, 1928. Book III, chs. 1, 2.
- Socrates. By A.E. Taylor. London, 1933.

الفصل الثالث

أفلاطون - الجمهورية

ذهبت هزيمة أثينا في حرب البليبونيز بأطماعها الإمبراطورية ، ولكن تغير وضعها لم يحل دون استمرار تأثيرها في حياة اليونان ، بل في حياة العالم القديم كله . فبعد أن فقدت إمبراطوريتها تحولت تدريجياً إلى كعبة ثقافية لبلاد البحر الأبيض المتوسط وحافظت على هذه المكانة حقبة طويلة حتى بعد زوال استقلالها السياسى . ، بل لأجل طويل بعد الميلاد ، فكانت مدارسها لتعليم الفلاسفة والعلوم والخطابة على رأس المعاهد الأوربية الكبيرة التى تخصصت بعد ذلك في التعليم العالى ، وفى البحث الذى يصاحب بالضرورة الدراسات العليا ، وقد أمّتها الطلاب من روما ومن جميع بلاد العالم القديم . وكانت أكاديمية أفلاطون أول مدرسة فلسفية ، ولو أن ليزقراط (Isocrates) الذى عنى بصفة خاصة بتدريس الخطابة وفى الإلقاء قد فتح مدرسة قبل ذلك ببضع سنين . أما مدرسة أرسطو فى اللوقيون (Lyceum) فقد افتتحت بعد ذلك بحوالى خمسين عاماً ، ثم أنشئت بعد أرسطو بقرابة الثلاثين عاماً مدرستان كبيرتان هما المدرسة الأبيقورية والمدرسة الرواقية (Stoic) .

وما لا شك فيه أن هذا الاتجاه نحو التخصص الأكاديمي قد بدا لمن نبغوا تلقائياً في الحياة وفى الفن أيام بركليس كنكسة منيت بها عبقرية الأثينيين . ولعله من الحق أن الإغريق ما كانوا ليتجهوا نحو الفلسفة ، أو على الأقل على الصورة التى اتجهوا بها ، لو أن حياة أثينا ظلت سعيدة ومزدهرة بمثل ما يبدو أن تحقق لها عندما ألقى بركليس خطبته فى الرثاء التى سجل فيها

شهرتها العظيمة . ومع ذلك فما من شك في أن تعليم المدارس الأثينية قد أسهم في الحضارة الأوروبية بنصيب لا يقل عن نصيب فن القرن الخامس ، وقد كانت هذه المدارس بداية الفلسفة الأوروبية وبخاصة فيما يتعلق بالسياسة وغيرها من الدراسات الاجتماعية . وفي هذا الميدان كانت كتابات أفلاطون وأرسطو تعد بواكير الإنتاج الرائع للفكر الأوربي ، وقد بدأت هذه الكتابات بخطوات بدائية ، ولم يكن هنالك ما يمكن أن يعتبر بحق مجموعة متمايزة بالصورة الواضحة المعروفة في العصر الحديث ، وكانت العلوم والروابط التي تصل بعضها ببعض الآخر لا تزال في خطواتها الأولى ، ولكن عندما تمت جميع مؤلفات أرسطو سنة ٣٢٣ ق.م. استقرت الخطوط العامة للمعرفة ، سواء في الفلسفة ، أو العلوم الطبيعية ، أو علوم السلوك الاجتماعي ، أو النقد ، أو الفن ، وتحددت بصورة تقبلها الفكر الأوربي في أي عهد من العهود التاريخية اللاحقة . ومن المؤكد أنه لم يستطع أحد من المشتغلين بالتعليم أن ينتقص من اطراد التخصص أو ارتفاع مستوى الدقة الفنية الذي حققته المدارس ، وذلك بالرغم من أن ما جاءت به كان أكاديمياً وبعيداً عن واقع النشاط الاجتماعي .

الحاجة إلى العلوم السياسية

ولد أفلاطون حوالي سنة ٤٢٧ ق.م. من أسرة أثينية هريقة . ولقد نسب الكثيرون من الشراح نقده للديمقراطية إلى أرستقراطية منبته ، ومن الثابت أن أحد أقاربه كان من كبار رجال الثورة الأوبخاركية التي نشبت سنة ٤٠٤ ق.م. إلا أنه يمكن تفسير موقفه هذا على نحو آخر ، إذ أن أفلاطون لم يكن أقل ثقة في الديمقراطية من أرسطو الذي لم يكن من سلالة النبلاء بل ولا من الأثينيين . والحقيقة أن الأمر الأساسي الذي أثر في تفكير أفلاطون هو مصاحبته منذ صباه لسقراط ، فقد أخذ عنه الفكرة الأساسية التي سيطرت على فلسفته

السياسية باستمرار ، وهي أن الفضيلة هي المعرفة ، ومقتضى ذلك هو الاعتقاد من الناحية الموضوعية بأن هناك حياة "طيبة لكل من الأفراد والدول ويمكن أن تكون مناط الدراسة وأن تحدد بوسائل علمية منظمة ، وأن يعمل بذلك على تحقيقها عقلا ، وهذا يفسر لماذا كان. يبدو أفلاطون في بعض النواحي أرسقراطياً ، إذ أن مستوى التكوين المدرسى الذى يتطلبه كان غير ميسور للجمهور أو للرأى العام . ولما كان أفلاطون قد بلغ نضجه في أواخر الحرب البليبونيزية فلم يكن متوقفاً أن يشارك . بركليس تحمسه للحياة الديمقراطية « السعيدة ذات النظم المتغيرة » . ولقد جاءت أفكاره الأولى عن السياسة والتي سجلها في « الجمهورية » في وقت كان فيه أكثر ما يكون إعجاباً بنظام إسبرطة العسكرية ، وقبل أن تثبت مأساة الأمبراطورية الإسبرطية ما انتصح من نفاذة هذا النظام .

ولقد أبان أفلاطون فيما كتبه عن تاريخ حياته مما نجده في الخطاب السابع^(١) كيف تطلع في شبابه إلى الاشتغال بالسياسة ، وكيف ترقب أن يؤدي نجاح ثورة الثلاثين الأرسقراطية (سنة ٤٠٤ ق.م.) إلى إدخال إصلاحات جوهرية يكون له فيها نصيب ، إلا أن تجربة الشعب بحكم الأوبلجارية سرعان ما جعلت الديمقراطية بمثابة العصر الذهبي ، ولو أن هذه الديمقراطية ما إن أعيدت حتى أثبتت عدم صلاحيتها بإعدام سقراط .
ويستمرسل أفلاطون فيقول :

« كانت نتيجة ذلك أنني بعد أن كنت متلهفاً إلى أقصى حد للاشتغال بالشئون العامة ، أنعمت النظر في معترك الحياة السياسية فراعني تلاحق الأحداث فيها وأخذ بعضها برقاب بعض ، فأحسست بدوار ، وانتهى بي المطاف إلى أن أتبين بوضوح أن جميع أنظمة الحكم الموجودة الآن وبذون استثناء أنظمة فاسدة ، فدساتيرها جميعاً أدنى إلى أن تكون مستعصية الإصلاح ما لم تجتمع لإصلاحها

(١) إن رواية مفامرة أفلاطون في صقلية ترجع نسخة الخطابات الثالث والسابع والثامن من الناحية التاريخية ، بل إنكاد أن تقطع بنظرية نسبها إليه وتوجد الآن أدلة كافية على ذلك .

معجزة من المعجزات القديمة مصحوبة بالتوفيق الحسن . وقد دفعنى ذلك إلى أن أقول في إطار الفلسفة الصحيحة إنها ترفعت إلى مكان ممتاز يمكننا من التعرف في كل حالة على ما هو خير للجماعات وللأفراد على السواء ، وأنه لا سبيل لتحقيق حياة أسعد للجنس البشرى إلا بإحدى وسيلتين : فإما أن يتولى مقاليد الحكم جمهرة الفلاسفة السائرين على نهج الفلسفة الصحيحة الحققة ، وإما أن تحول الطبقة الحاكمة المهيمنة على الشؤون السياسية — بمعجزة من معجزات الإرادة الإلهية — إلى فلاسفة حقيقيين ^(١) .

وبالرغم من أن أفلاطون لم يذكر شيئاً في هذا الخطاب عن مدرسته ، فإن هذا الخطاب يغرى في إلحاح بالظن بأن في هذه الفقرة ما يتم عن البواض التي حدثت به إلى إنشاء مدرسته ، ويغلب أن يكون قد كتب هذا الخطاب خلال السنوات القليلة التي تلت عودته إلى أثينا سنة ٣٨٨ ق. م. بعد رحلاته الطويلة . ولا شك أن أفلاطون لم ينشئ الأكاديمية لغرض محدد بالذات ، فمن المبالغة إذن القول بأنه أراد إنشاء معهد للدراسة السياسية دراسة علمية وتدريب رجال على الحكم . فإن فكرة التخصص لم تكن قد بلغت حينذاك مثل هذا المدى ، ولم يكن أفلاطون يفكر في أن السياسة تحتاج إلى الفلاسفة لأنها تحتاج إلى رجال تدربوا على صناعة الإدارة والتشريع ، بل لعله كان يرى حاجة السياسة إلى رجال أدهف المران العقلى إدراكهم ، وقوى ملكتهم على تفهم الحياة الطيبة ، وجعلهم قادرين على التمييز بين الغث والسمين ، والمفاضلة بين الوسائل المناسبة وغير المناسبة لتحقيق الخير . فقد كانت المشكلة امتداداً لموضوع التمييز بين الطيبة والعرف ، مما شغل أذهان الإغريق خلال النصف الثاني من القرن الخامس . وبذلك كان الأمر في تصور أفلاطون جزءاً هاماً

(١) الخطاب السابع ٣٢٥ د - ٣٢٦ ب ، كتبه أفلاطون عام ٣٥٣ ق. م. والمعبارة الأخيرة في الخطاب هي صنى لفقرة المشهورة في الجمهورية (٤٧٣ د) التي يتحدث فيها عن الفلاسفة حين يصبحون سلوكاً .

من مشكلة عامة هي : التمييز بين المعرفة الحقيقية ، وبين المظهر والظن والوهم الخادع . فما من دراسة متقدمة لفرع من فروع المعرفة كالمنطق والرياضيات مثلاً ، إلا وتدخل في نطاق تلك المعرفة . وفي الوقت نفسه يلاحظ أن أفلاطون بما كان له من إيمان بأن المعرفة الحققة وتزويد الملوك بها هما الأمل الوحيد في خلاص الدول لم يكن يتمنى ويتوقع أن يؤدي معهده إلى بث المعرفة الحققة ونشر الفلسفة ، بدلا من تلك الفنون الزائفة كالخطابة . ولا شك أنه آمن فيما بعد بأن فن الحكم أسمى فن ، أو أنه علم الملوك .

وفي عام ٣٦٧ و ٣٦١ قبل الميلاد قام أفلاطون برحلتيه الشهيرتين إلى سراقوسة (Syracuse) لمساعدة صديقه ديون (Dion) في تثقيف وتوجيه الملك الصغير ديونيسيوس (Dionysius) الذي رأى في توليه الحكم فرصته المتمنة لإدخال إصلاحات سياسية بعيدة المدى ، فتصور مائلاً يافعاً ذا سلطات غير محددة ولديه الرغبة الصادقة في الإفادة المزدوجة التي تجمع بين نصائح عالم وتخير بفن الحكم . وقد روى أفلاطون هذه القصة في خطابه السابع في أساطير وأضح كل الموضوع . على أن الحقيقة سرعان ما خيبت آمال أفلاطون ، إذ تبين أن الملك المذكور لم يكن راغباً في الاستماع إلى النصيح ، أو مستعداً لترويض نفسه على الدراسة أو العمل . وهكذا فشل مشروع أفلاطون فشلاً ذريعاً . على أن ذلك الفشل لا يستشف منه أن غرض أفلاطون كان أساسه خيالياً . فقد كانت النصائح التي بعث بها في رسائله إلى أتباع ديون (Dion) معقولة ومعتمدة . ويبدو واضحاً أن خطط ديون إنما حطمتها فشله الشخصي في انتهاج سياسة مسالمة وتفاهم مع أهل سراقوسة . وتبين بعض فقرات خطاب أفلاطون السابع أنه أدرك الأهمية العظمى بالنسبة إلى العالم الإغريقي لوجود دولة إغريقية قوية في صقلية تقف في وجه أهل قرطاجة . وبدل مثل هذا المنحى من غير شك على نضوج في فن الحكم . وإذا كان قد آمن باستحالة قيام مثل هذه القوة بغير ملكية ، فإن هذا القول قد برره إلى حد كبير ما قام

به الإسكندر من إخضاع الشرق لحكم الإغريق . أما فيما يتعلق بمغامرة صقلية فإن أفلاطون قد شعر شعوراً واضحاً بأن عالماً مثله قضى جيلاً في الدعوة لفكرة افتقار السيادة إلى الفلسفة ، ما كان يستطيع أن يضمن بالمعونة التي طلبها ديون . وفي ذلك يقول :

« لقد خشيت ألا أرى في نفسي في النهاية إلا مجرد ألفاظ وأن أراى رجلاً غير قادر على الاضطلاع بأي عمل إيجابي » .

وقد نوقشت المسائل المتصلة قليلاً أو كثيراً بالفلسفة السياسية في كثير من محاورات أفلاطون ، ولكن ثلاثاً منها تناولت هذه المسائل بصورة مباشرة ، ومنها يمكن جمع نظرياته ، وهذه المحاورات هي « الجمهورية » و « السياسي » و « القوانين »^(١) . وقد كتب أفلاطون « الجمهورية » في عهد شبابه أو نسبياً في باكورة رجوله ، وربما خلال خطوات إنشائه لمدرسته . ومع أنه من المؤكد أن هذه المحاور قد قصد بها أن تكون عملاً قائماً بذاته ، وهذا هو رأى جيلته النقد الذين تأثروا بها ، إلا أنه يبدو أن تأليفها قد استغرق عدة سنين ، وهناك شواهد أسلوبية تدل على أن الجزء الخاص بمناقشة العدالة في الكتاب الأول إنما كتب في تاريخ مبكر نسبياً . أما محاور « القوانين » من جهة أخرى فهي إنتاجه في شيخوخته ، ومن المتواتر أن أفلاطون قد أدركته المنية عام ٣٤٧ ق.م . وهو دائب على العمل في المحاور المذكورة . وبذلك يمكن القول بأن هناك فاصلاً زمنياً قد يمازى الثلاثين سنة بين تدوين « الجمهورية » وكتابة « القوانين » ، ويمكن أن نلاحظ في أسلوب الكتاب الأول حاسة شباب أفلاطون ، وذلك في المرحلة التي أنشأ فيها مدرسته ، على حين يكشف كتابه الآخر عن خيبة الأمل التي أحسها مع امتداد العمر ، وربما ضاعف إحساسه بها فشل مغامرة سراقوسة التي سبق ذكرها . أما « السياسي » فقد كتب بين المحاورتين في فترة ربما كانت أقرب تاريخياً إلى « القوانين » منها إلى « الجمهورية » .

(١) (النواميس) في كتابات العرب المتضمنين . (المترجم)

الفضيلة هي المعرفة

« الجمهورية » من الكتب التي تميز على التصنيف ، فهو لا ينطوي تحت أى قسم من أقسام الدراسات الاجتماعية الحديثة أو العلوم الحديثة : ففيه تجد في الواقع ما يمس كل نواحي فلسفة أفلاطون ويعالجها — كما أن في مادته من الاتساع ما يمكن معه القول بأنها لم تترك شيئاً من الحياة الإنسانية إلا عاجلته . فقد تناول دراسة الرجل الصالح والحياة الصالحة التي لم تكن في نظر أفلاطون إلا العيش في دولة صالحة ، وكذلك دراسة وسائل معرفة ماهية هذا الخير والسبيل إلى الحصول عليه . ولا غرو أن يتطرق المرء وهو يعالج موضوعاً بهذا القدر من الشمول إلى كل نواحي النشاط الفردي والاجتماعي . ولذلك لا ينسب كتاب « الجمهورية » إلى أى نوع من المؤلفات ، بل ولا ينسب إلى السياسة أو إلى علم الأخلاق أو الاقتصاد أو علم النفس ، ولو أنه يشملها جميعاً ويتجاوزها إلى الفن والتربية والفلسفة . وهناك عدة أمور أدت إلى هذا الاتساع في مادة الكتاب المذكور اتساعاً يتعلم على القارئ الأكاديمي أن يقبله . فقد استطاع أفلاطون بفضل أسلوب المحاورات الأدبي الذي استعمله أن يضمن لكتابته شمولاً وحرية في ترتيب المواد لا تتحملها المؤلفات المعتادة . وفوق ذلك فإن العلوم المنوعة التي أشير إليها فيما سبق ، لم تكن قد تحددت معالمها وتميزت فيها بينها بالصورة التي عرفت بها فيما بعد ، والتي لا تخلو من الاصطناع . ولكن الأمر الذي يتجاوز في أهميته الاعتبارين الفنيين الأدبي والعلمي سالف الذكر ، هو ما سبقت الإشارة إليه من أن الحياة نفسها لم تكن منوعة ومقسمة في دولة المدينة بالصورة التي نعرفها اليوم ، إذ كانت كل أوجه النشاط الفردي متصلة اتصالاً وثيقاً بصفة المواطن . ومن ثم كان دينه هو دين الدولة ، وفنه — إلى درجة بعيدة جداً — هو الفن المطبوع بطابعها . ومن شأن وضع كهذا أن يجعل إيجاد القواصل المميزة بين تلك الموضوعات متعلناً ، فالرجل الصالح

يجب أن يكون مواطناً صالحاً ، ولم يكن ميسوراً لمثله أن يوجد إلا في دولة صالحة . فكان من العيب أن يبحث ما هو صالح للفرد متغزلاً عن تقدير ما هو صالح كذلك للجماعة . ولذلك كان من المحتوم أن تتداخل المسائل السيكلوجية والمسائل الاجتماعية ، وأن تختلط الاعتبارات الأخلاقية بالاعتبارات السياسية ، وذلك فيما حاوله أفلاطون من بحوث .

على أن غزارة المادة التي تناولها أفلاطون في « الجمهورية » وتنوع موضوعاتها والمشاكل التي تتضمنها ، لم تحل دون بروز نظرية أفلاطون السياسية كوحدة جد متسعة بلغت مبلغ البساطة في تركيبها المنطقي . ويمكن تلخيص أهم مواضع البحث وأكثرها تصويراً لفلسفة أفلاطون في قضايا قليلة ، مع ملاحظة أنه لم تسدّها جميعاً وجهة نظر واحدة فحسب ، بل تميزت كذلك بأنه قد استنبطها في دقة هائلة بعمليات من التفكير المجرد لم تخل مع ذلك من ملاحظة النظم القائمة دون أن يزعم هو ارتكازها عليها . ويمكن إلى حد ما أن يعد ذلك التقسيم الوارد في الكتابين الثامن والتاسع عن أنواع الحكومات استثناء مما تقدم . أما بحث حالة الدول القائمة بالفعل فقد أجراه أفلاطون لإبراز الفرق بينها وبين الدولة المثالية ، ويمكن لذلك إغفاله عند تقديرنا نظرية أفلاطون الرئيسية في الجمهورية . ويحانب ذلك نجده يعرض نظرية الدولة في تسلسل مرتبط بالفكرة مع التناقض والبساطة في آن واحد . والواقع أنه إزاء علينا أن نصر على القول بأن هذه النظرية تطنى عليها فكرة واحدة هي الحياة السياسية في دولة المدينة ، وأنها من الإمعان في البساطة بحيث نجحت في تحقيق غرض أفلاطون من بحثه .

وهذا يفسر شعوره بالحاجة إلى تكوين نظرية ثانية دون أن يسلم مع ذلك بقصور الأولى ، كما يفسر موقف أرسطو - أعظم تلاميذه - الذي وإن قبّل بعض النتائج العامة جداً في « الجمهورية » نجده في الجملة أقرب إلى الفلسفة السياسية التي جاءت في « السياسى » و « القوانين » منه إلى تلك الفلسفة التي شرحها أفلاطون في « الجمهورية » . فالغالب في تبسيط النظرية في الدولة المثالية (١)

السياسية التي تخللت كتابات أفلاطون المبكرة ، باستثناء مبادئ بالغة العمومية في طابعها ، جعلت تلك الكتابات بمثابة استطراد عارض في معالجة الموضوع .

إن الفكرة الأساسية في « الجمهورية » قد ساورت أفلاطون في صورة من وحي نظرية أستاذه سقراط القائلة « بأن الفضيلة هي المعرفة » . وقد عززت هذه الفكرة لديه خبرته السياسية الشخصية النعسة ، وتبلورت في إنشاء معهله الأكاديمية لتنمية روح المعرفة الحقة كأساس لفكرة فلسفة صناعة الحكم .

ويمكن القول إن عبارة « الفضيلة معرفة » تفيد أن هناك خيراً موضوعياً يمكن معرفته ، وأن الوصول إلى هذه المعرفة ممكنٌ فعلاً بالفحص العقلي أو المنطقي أكثر مما هو ممكن بالبداهة أو الحدس أو حسن التوفيق . والخير حقيقة موضوعية أيّاً كان رأى الناس فيه ، وهو قابل للتحقيق لا لأن الناس يريدونه بل لأنه خير . وبعبارة أخرى لا تعد الإرادة الفردية في هذا الشأن إلا أمراً ثانوياً ، فما يريده الناس موهون بمقدار ما يروونه فيه من خير ، ولكن ليس الخير خيراً مجرد أن الناس يريدونه . وينتج من ذلك أن الرجل الذي تتوافر له المعرفة — سواء كان فيلسوفاً أو معلماً أو عالماً — فينبغي أن يمكن من الاستحواذ على سلطة نافذة في الحكومة ، وأن يكون مؤهله الوحيد لتلك السلطة هو تلك المعرفة . وهذه هي العقيدة الكامنة وراء كل ما تضمنه كتاب « الجمهورية » ، وهي التي حدثت بأفلاطون إلى التضحية بكل ناحية من نواحي الدولة لا تتلرج تحت مبدل الحكم المطلق المستنير .

ومع ذلك فإننا حين نفحص هذا المبدأ نجده أرسخ أساساً مما يبدو لأول وهلة ، إذ يوضح بالتحليل أن مشاركة الإنسان للإنسان في الجماعة إنما ترجع إلى حاجتهما المتبادلة وما تستتبعه من تبادل في السلع والخدمات . وعلى ذلك فإن مطالبة الفيلسوف بالحكم ليست إلا حالة هامة جداً لما يوجد حيثما يعيش الناس سوياً ، وهو أن كل عمل تعاوني إنما يعتمد على قيام كل فرد بتصميمه بالعمل . ولعرفة معنى ذلك بالنسبة للدولة يجب أن نحدد أى الأعمال هو جوهرى .

واستقصاء ذلك يصل بنا إلى الطبقات الثلاث ، وأهمها وأوضحها من غير شك طبقة الفيلسوف الحاكم . على أن هذا التقسيم في الأعمال مع الحصول من كل فرد على خير ما يستطيع أداءه — أى التخصص في الوظيفة وهو أساس المجتمع — إنما يتوقف على عاملين أساسيين ، هما الاستعداد الطبيعي والتدريب ، والأول موهوب والثاني مسألة خبرة وتعليم . والدولة كمشروع عملي إنما تقوم على ضبط هذين العاملين وتنسيق تفاعلهما ، وبعبارة أخرى تعتمد على اكتشاف أحسن الكفايات البشرية وتنميتها بأحسن وسائل التعليم . ومجموع هذا التحليل يعزز الفكرة الأصلية وهي أنه لا أمل في قيام الدولة الفاضلة ما لم نوضع السلطة في أيدي من يعلمون ، أى من يعلمون أولاً أى الأعمال تتطلبها الدولة الصالحة ، ويعلمون ثانياً ماذا تهتمه الوراثة والتربية للمواطنين الصالحين للقيام بهذه الأعمال . وعلى ذلك يمكن القول بأن نظرية أفلاطون تنقسم إلى قسمين أو قضيتين رئيسيتين : الأولى أن الحكومة ينبغي لها أن تكون فناً يعتمد على المعرفة الصحيحة . والثانية أن المجتمع هو تبادل إشباع الحاجات بين أفراد تكل مواهب بعضهم مواهب البعض الآخر . ومن الناحية المنطقية تعتبر هذه القضية الأخيرة بمثابة مقلمة للأولى . ولكن نظراً لأن المفروض أن أفلاطون قد اقتبس المبدأ الأول بكامل عناصره تقريباً عن سقراط ، فإنه يمكن القول بأن المبدأ الثاني قد جاء تعميماً وبسطاً للمبدأ الأول . وبذلك تكون نظرية سقراط القائلة بأن الفضيلة هي المعرفة قد أثبتت أنها أوسع مدى في التطبيق مما يبدو لأول وهلة .

عدم كفاية الظن

إن النظرية القائلة بأن الخير ليس إلا المعرفة الصحيحة إنما انحدرت: إلى أفلاطون عن النظرية القديمة الخاصة بالتضيق بين الطبيعة والتقاليد ، والمنازعة التي قامت في هذا الشأن بين سقراط والسفسطائيين ، فالمرجح شيء

جميل جمالاً حقيقياً وموضوعياً ، وما لم تنفق الفئة العاقلة من الناس على التسليم بذلك ، فإنه لا يمكن أن يوجد مستوى ما لقن الحكم كما تمنى أفلاطون أن يكون . ولقد توسع أفلاطون في مناقشة هذه المسألة بمختلف فروعها في الأجزاء الأولى من محاوراته ، وذلك فيما أجراه من مقارنات متكررة بين السياسى والطبيب أو الصانع الماهر ، وكذلك في مقارنته في محاوره « جورجياس » التى يقابل فيها بين فن الخطابة وفن الطاهى البارع في إشباع الشهية . وكذلك أيضاً في انتقاده للسفسطائيين في محاوره « بروتاجوراس » (Protagoras) لما رآه في تعاليمهم من ادعاء ومن انعدام المنهج . هذا بالإضافة إلى إسبابه في المقابلة بين وظيفة التفكير العقل والإلهام ، أو بين المعرفة المنظمة والحدس . ومن هذا القبيل كذلك المناقشات الطويلة التى أجراها حول الفن في « الجمهورية » ، وتقديره المتواضع للفنانين كرجال يحققون نتائج دون أن يعرفوا كيفية أو سبب تحقيقها . وعلى نفس هذه الوتيرة يسير أفلاطون في حديثه عن السياسيين وكيف أنهم ، حتى العظماء منهم ، إنما حكموا بنوع من « الجنون السامى » . ومن الواضح أنه لا يمكن أن يتمنى أى إنسان جدياً تلقين هذا الجنون المقدس .

على أن صعوبات دولة المدينة ليست في نظر أفلاطون نتيجة لسوء التعليم وحده ، ولقصور القيم المعنوية عند رجال الدولة أو المعلمين فحسب ، وإنما ترجع هذه الصعوبات في الواقع إلى اعتلال مجموع أفراد الشعب ، وإلى اعتلال الطبيعة البشرية ذاتها . وقد قال أفلاطون إن الشعب نفسه هو السفسطائى الأكبر . والمسألة الأساسية التى يتردد صلبها باطراد في تعاليمه الخلقية هى إيمانه بأن الطبيعة البشرية في حرب دائمة مع نفسها ، وأن هناك طرازاً أدنى من الرجال يتعين على الطراز الأعلى أن يحمى نفسه منه بأى ثمن . وهذا هو الذى جعل من أفلاطون رجلاً يكاد أن يكون مسيحياً في نظر آباء الكنيسة — وهكذا ذهب إلى غير رجة الإيمان بفكرة « التغير السعيد » التى أشاد بها بركليس بصورة رائعة في خطبته الجنائزية . فإن تلك الثقة السعيدة ، التى خلقت تلقائياً

وينجاح ، جبلاً بأسره انقضت وترك مكانها الشك والتوجس في جيل جديد أكثر توتراً . ومع ذلك فقد ظل أفلاطون على أمل في إمكان استعادة المجتمع لطمأنينة النفس التي سعد بها من قبل ، على أن تكون هذه الاستعادة عن طريق دراسة الإنسان لنفسه ، وأخذة إياها بالنظام الصارم . وكذلك يمكن القول بأن « الجمهورية » كانت في الأصل دراسة نقدية للدولة المدينة ، كما كانت بالفعل ، وبكل ما رآه أفلاطون فيها من عيوب ملموسة ، ولو أنه لأسباب خاصة تخير أن يعرض نظريته في صورة مدينة مثالية . وكان يستهدف من ذلك الكشف عن مبادئ الطبيعة الخالدة التي حاولت المدن السياسية حينذاك أن تتحداها .

ومن أهم العيوب الرئيسية التي هاجمها أفلاطون جهل رجال السياسة وعدم كفايتهم ، وهو الأمر الذي اعتبره نكبة للحكومات الديمقراطية ، فالصنيع عليهم أن يعرفوا مهنتهم ، أما السياسيون فلا يعرفون شيئاً على الإطلاق ، إلا أن يكون ذلك فن الإصفاة في إرضاء شهوات الحيوان الأكبر^(١) (The Great Beast) ولقد كان الجليل الذي كتب فيه « الجمهورية » بعد كارثة حرب البيلوبونيز زماناً أعجيب فيه الأثينيون بدقة إسبرطة ونظامها — ولقد بلغ إعجاب زينوفون (Xenophon) في ذلك جداً بعد مما ذهب إليه أفلاطون — فما كان لهذا الأخير أن يعجب بملء قلبه بنظام التعليم العسكري البحت الذي عرفته إسبرطة ، أيا كان إعجابه بما يخيم على هذا التعليم من تقديس للواجب . على أنه من الملحوظ أن أفلاطون كان أشد نقداً لإسبرطة في أخريات حياته عندما كتب « القوانين » منه عندما كتب « الجمهورية » . وأكثر من ذلك أن فكرة اختيار الكفائات وتدريبها مهنيّاً كانت في عهد أفلاطون قد بدأت تساور

(١) يشير إلى تشبيه أفلاطون الطاغية الجاهل في أول الكتاب التاسع من الجمهورية بالحيوان المتوحش الذي يرضى شهواته ولا يخضع لحكم العقل ، والحيوان الأكبر هو الإنسان حين يتصرف بغير عقل . (المترجم)

الإغريق .. وقبل افتتاح أفلاطون للأكاديمية بسنوات معدودة أدهش العالم جندي محترف يدعى إفيكراتس (Ipicrates) بما أثبتته من أن قلة من الجنود ذوى الأسلحة الخفيفة مدربة تدريباً مهنياً ، قادرة على الصمود أمام فرقة مشاة إسبيرة ذات الأسلحة الثقيلة . ويمكن القول بأن احتراف الخطابة قد بدأ في نفس الوقت الذى بدأت فيه مدرسة إيزقراط (Isocrates) وعلى ذلك لم يكن أفلاطون إلا مجرد شارح لفكرة ترعرعت من قبله . ولكنه رأى بحق أن الأمر في مجموعه أوسع من مجرد تدريب الجنود أو الخطباء ، بل وأوسع من فكرة التدريب ذاتها . فمن وراء هذا التدريب نجد الحاجة إلى معرفة ما يجب تعليمه وما يجب أن ندرب الناس عليه ، فلا يمكن التسليم بأن هناك من توجد عنده من قبل المعرفة التى يراد تلقينها ، فالحاجة ماسة جداً إلى المزيد من المعرفة أكثر منها إلى أى شيء آخر . ولعل الأمر المميز حقيقة لأفلاطون هو الجمع بين التدريب والبحث ، أو بمعنى آخر بين مستوى حرقى من المهارة وبين مستوى علمى من المعرفة ، وفي هذا تتمثل أصالة ما جاء في « الجمهورية » عن فكرته في التعليم العالى ، ويغلب على الظن أنه قد أراد بإنشاء الأكاديمية تحقيق ذلك الهدف .

ومن الأخطاء الخاصة بنظم الحكم الديمقراطي عدم الكفاية ، ولكن أفلاطون رأى إلى جانب ذلك عيباً آخر ساد جميع نظم الحكم على السواء ، وهو القسوة المتطرفة والأناية المنزقة اللتان يتميز بهما الصراع الحزبى ، مما يحشئ معه في أى وقت أن يؤدي بكل فئة إلى إعلاء مصلحتها الخاصة على مصلحة الدولة نفسها . فالانسجام في الحياة السياسية ، وهو الموازنة بين المصلحة العامة والمصالح الخاصة ، مما فاخر بركليس بتحقيقه في حياة أثينا . هذا الانسجام ، كما رأى أفلاطون بحق ، لا يكاد يعدو مجرد مثل من المثل العليا ، فإن الولاء للمدينة كان في أحسن صوره فضيلة لم ترسخ في النفوس ، على حين كانت الفضيلة السياسية في حكم التقاليد الحاربية أقرب إلى أن تكون ولائاً لنوع ماً من حكومات الطبقات . فكان

الأرستقراطي وفيما لصورة الدستور الأوجحركي ، بينما كان الرجل العاى وفيما
للدستور الديمقراطي ، وكان كل من هذين الطرازين من الناس أقرب في
المشاركة إلى من يمثّلون مكانه في الدول الأخرى منه إلى الطبقات الأخرى في
داخل دولته نفسها . وإن في سياسة الإغريق كثيراً من الأمثلة على ذلك ، مما
يعد وفقاً لمعايير السياسة الحديثة خيانةً وطنية ؛ ولعل خير ما نعرفه من الأمثلة
على ذلك ، وإن لم يكن أسوأها ، ما رواه التاريخ عن ألقبيادس الذي لم يتردد في
التآمر مع كل من إسبرطة وفارس ضد دولته أثينا ، لكي يستعيد لنفسه ولحزبه
نفوذها السياسي . وكانت إسبرطة إبان قوتها ، الحكومة الأرستقراطية التي تتطلع
إليها الأحزاب الأرستقراطية في كل المدن وتطمع في عونها ، على حين كانت
أثينا محط آمال الطبقات الشعبية في مختلف تلك المدن .

وكان روح الانقسام أو الأناية الحزبية السبب الرئيسي في عدم الاستقرار
النسبي في نظام المدينة السياسية ، وقد عزا أفلاطون ذلك إلى تضارب المصالح
الاقتصادية بين الملاك والمعلمين ، وكان الأوليغاركيون يمتنون بحماية ملكيتهم
وتحصيل دينهم أبا كان العبء الناجم عن ذلك بالنسبة للفقراء بينما كانت
تستهوى الديمقراطيون فكرة مساعدة المواطن لا المتعطل عن العمل أو العاجز ، على
حساب الخزائنة العامة من الأموال التي تجبي من المومنين . ولذلك قال أفلاطون
بحق إنه قد وجدت مدينتان في مدينة ، حتى في أصغر المدن ، مدينة الأغنياء
والأخرى مدينة الفقراء ، وهما في صراع دائم أبدي . ويرى أفلاطون أن هذه
الحالة قد بلغت من الخطورة حداً لا علاج له إلا بإدخال تغييرات أساسية على
نظام الملكية الفردية . وقد كان من رأيه أن العلاج الحاسم الذي يستأصل تلك
المشكلة من جذورها لا يتحقق إلا بإلغاء الملكية الفردية إلغاء تاماً ، أو على الأقل
يجب أن تزال الفروق الشاسعة بين الثني والفقير ، وأن يكون تعليم المواطنين موجهاً
نحو تقديم الصالح العام على أي اعتبار آخر ، ولا يقل هذا في أهميته عن
تنقيف الحكام . ثم إن قصور الكفاية وانتشار روح التحزب والانقسام هما

العيان الأساسيان في الحياة السياسية اللذان وقفا عقبة كأداء في سبيل كل إصلاح لنظام الحكم في دولة المدينة الإغريقية .

الدولة كمثال

ليست الناحية النظرية أو العلمية في مذهب أفلاطون أقل أهمية بالنسبة له من الناحية النقدية . فهناك خير بالنسبة للأفراد وبالنسبة إلى الدول . وإدراك هذا الخير ومعرفة ماهيته ووسائل التمتع به إنما يرجع إلى المعرفة . والحق أن للناس آراء متغايرة في ذلك ، ولديهم انطباعات جد مختلفة عن كيفية تحقيق ذلك الخير ، ولكن هذه الآراء وإن تجاوزت الحصر ليس من بينها ما يمكن تخيره إلا القليل . فعرفتنا للخير إن أمكن الوصول إليها ستكون شيئاً مختلفاً كل الاختلاف ، فيعين أولاً وقبل كل شيء أن تتوافر ضمانات عقلية تكفل تحقيق هذه المعرفة ، وأن تستند هذه الضمانات إلى ملكات عقلية غير تلك التي تصدر عنها آراء الناس . ويتعين ثانياً أن تكون هذه المعرفة واحدة وغير متغيرة ، فلا تكون شيئاً في أثينا وشيئاً آخر في إسبرطة ، بل تكون المعرفة هي ذاتها في كل زمان وكل مكان . وبالاختصار يتحتم أن تعتمد هذه المعرفة على الطبيعة لا على تيارات العادات والتقاليد المتغيرة ، ففي الإنسان كما في غيره من أجزاء هذا العالم يوجد عنصر دائم هو « الطبيعة » المتميزة عن أي مظهر خارجي تتخذه ؛ والكشف عن الطبيعة ، والتعرف على كنهها ، هو فيصل التفرقة بين العلم والظن . وعند ما يقول أفلاطون إن الفيلسوف هو من يعرف الخير ، فليس ذلك من قبيل التفاخر بمعرفة كل شيء ، بل هو مجرد تأكيد بوجود مستوى موضوعي يقاس عليه ، وأن المعرفة أفضل من الظن . والقياس بين المعرفة المهنية والمعرفة العلمية لا يغرب عن ذهن أفلاطون ، فلزام على السياسي أن يعرف خير الدولة كما يعرف الطبيب شؤون الصحة ، كما يتعين على السياسي أن يفهم العطل التي تعمل على الفساد أو على الحفاظ . والمعرفة

وحدها هي التي تميز بين السياسي الحق والزائف ، كما تميز المعرفة بين الطبيب والدجال .

وعند ما كتب أفلاطون « الجمهورية » حدا به ذلك العزم على السير على المنهج العلمي إلى أن تكون نظريته صورة للدولة مثالية ، لا أن يقتصر على وصف دولة قائمة بالفعل . وعلى الرغم مما قد يبدو في ذلك من التناقض فن المقطوع به أن أفلاطون في الجمهورية يصور المدينة الفاضلة (Utopia) لا على أنها قصة يهفو إليها الخيال كما فعل دانتج^(١) (Dunning) بل لأنه أراد بهذا التصوير أن يكون بداية حملة علمية على « مثال الخير » ، فكان على السياسي أن يعرف ما الخير ، وأن يتبين بالتالي ما يلزم لخلق دولة صالحة ، فيعرف تبعاً لذلك ما يتطلبه إيجاد دولة صالحة . كما يجب عليه أن يعرف ماهية الدولة ، لا في أشكالها المعارضة ، بل كما هي في صميمها أو جوهرها . وبصفة عامة فإن حق الفيلسوف في أن يحكم إنما يمكن تبريره فقط إذا اتضح أن طبيعة الدولة تتضمن ذلك فدولة أفلاطون إذن يجب أن تكون « الدولة بالذات » أي الدولة المثالية أو التنفيذية لجميع الدول . ولم يكن مجرد وصف نظم الدول القائمة فعلاً مما يحقق غرضه ، ولا الاقتصار على مجرد مناقشات نفعيه مما يبرر حق الفيلسوف في الحكم . فموضوع الكتاب في الواقع هو الطبيعة العامة للدولة كنوع أو نموذج معين للحكم ، أما كون الدول الموجودة عندئذ تعيش فعلاً على هذا النحو أو لا فكان مسألة ثانوية . وهذا النهج هو السبب في أن أفلاطون سما بأسلوب معالجة المسائل العلمية ، مما قد يضيق به القارئ الحديث . ومن السهل المغالاة في تقدير مدى بُعد أفلاطون عن الظروف الواقعة ، ولكن حسب فهم أفلاطون للمشكلة فإن موضوع ما إذا كانت دولته المثالية ممكنة التحقيق فعلاً أو لا كان خارجاً عن نطاق البحث . فقد كان يحاول إظهار ما يجب أن تكون عليه الدولة من حيث المبدأ ، فإن جاء الواقع على خلاف هذا المبدأ فتباً لهذا الواقع ؛ أو بعبارة أخرى

(١) تاريخ النظريات السياسية في العصور القديمة والوسطى (١٩٠٥) ص ٢٤ .

كان أفلاطون يفترض أن الخير هو ما كان خيراً في ذاته وله وجود خارجي ، أما أن يحبه الناس أو أن يعملوا على الاقتناع بالحاجة إليه فهذه مسألة أخرى . ولا ريب في أن الفضيلة إذا كانت هي المعرفة ، فإنه يمكن افتراض أن الناس يطلبون الخير حين يعلمون ماهيته ، ولكن الخير لا يصبح أعظم شيئاً بسبب ذلك . ويزيد فهمنا لطريقة أفلاطون في هذا الصدد إذا أدركنا أن فكرته فيما يمكن أن يكون علماً مقبولاً للشئون السياسية قد بنيت على منهج البحث في الهندسة ؛ وقد كانت العلاقة وثيقة جداً بين فلسفته وبين علم الرياضة لدى الإغريق . ويرجع ذلك إلى سببين ، هما تأثره بالفيثاغوريين (Pythagoreans) والتحاق اثنين بمعهد من أعظم علماء الرياضة والفلك في عصره . ومن المأثور أنه كان يرفض أن يقبل في الأكاديمية طلبة لم يدرسوا الهندسة من قبل . وفوق ذلك فإن أفلاطون نفسه قد طرح أمام طلبته مسألة رد حركات الكواكب المنحرفة في الظاهر إلى أشكال هندسية ، وفي ظل هذا التوجيه حل هذه المعضلة يودكسس الكينيدي (Eudoxus of Cnidos) ^(١) فتحققت بذلك أول نظرية علمية في النظام الفلكي وكانت كذلك أول اقتراب من التفسير الرياضي للظواهر الطبيعية . وبالاختصار فإن منهج التفسير العلمي الدقيق الذي ظهر عند الإغريق أول الأمر في علم الهندسة وعلم الفلك ، والذي عاد للظهور في القرن السابع عشر في علم الفلك وعلوم الطبيعة ، يعتبر تراثاً منحللاً عن التفكير الأفلاطوني الرابع . وقد كان بزوغ هذا المنهج على وجه التحديد في ذلك العصر الذي شهد تأسيس الأكاديمية وتأليف « الجمهورية » .

وعلى ذلك لا يستغرب بتاتاً أن يتصور أفلاطون أن يتقدم الإدراك العقلي لكنه الحياة الطيبة إنما ينحرف نفس هذا المنحى الرياضي ، فقد تصور بوضوح بأن دقة العلوم المضبوطة إنما تعتمد على الإحاطة بالمثل وتفهمها . فلا وجود للهندسة إلا حين يقنع المرء بالتفكير في الأشكال المثالية ، مع إغفال الاستطرادات

(١) سيقواس هيث : أرسطرس السامسي ، ١٩١٣ ، الفصل ١٥ ، ١٦

والتعقيدات التي تظهر في مختلف تطبيقات المثال الواحد . وكل ما يمكن أن يتطلبه التجريب — في علم الفلك مثلاً — أن تحافظ النماذج المستعملة على المظاهر ، أو بإيجاز أن تكون النتائج التي ينتهي إليها الفلكي متفقة مع ما يبدو حاصلاً في عالم السماء .

ومن الواضح أن النماذج التي يستعملها الفلكي ، من دوائر ومثلثات صادقة ، إنما تنبئ عما هو حاصل فعلاً^(١) . فعلى نفس هذه الوتيرة لا تهدف «الجمهورية» إلى وصف الدول ، بل إلى البحث عما هو جوهري أو نموذجي^(٢) فيها ، أي بيان المبادئ الاجتماعية العامة التي يقوم عليها كل مجتمع يهدف إلى تحقيق حياة فاضلة . وهذا النحو من التفكير يشبه في جوهره ذلك الذي حدا به برت سبنسر (Herbert Spencer) إلى استنباط «أخلاق مطلقة» ، وهو مستوى الفرد المثالي في مجتمع كامل التطور ، وتكون تلك الأخلاق معياراً مثالياً يرجع إليه في الدراسات الاجتماعية الوصفية^(٣) . وقد يشك في فائدة بل وفي إمكان تحقيق مثل هذا الهدف على النحو الذي تصوره أفلاطون أو سبنسر ، ولكن من الخطأ الجسم الظن بأن أفلاطون قصد إلى هجر خياله ليرمي في أحضان الوهم .

تبادل الحاجات وتقسيم العمل

إن منتخب أفلاطون القائل بوجوب أن يكون السياسي عالماً يعرف مثال الخير قد فتح له باباً يشرف منه على نقد دولة المدينة السياسية ، كما أمده بمنهج سار عليه وأفضى به إلى الدولة المثالية . وانتقل من هذا الباب مباشرة إلى تحليل

(١) انظر الفرق بين علم الفلك بالنات وبين التحليل في النجوم (الجمهورية ٥٢٩ - ٥٣٠) والفرق بين العلم والتخمين فيما أورده أفلاطون خاصة بتعليم الرياضيات العامة (٥٢٢ - ٥٢٧) . . .
(٢) يلاحظ أن المؤلف يستعمل لفظ 'نمذج' (type) في مقابل المثال الأفلاطوني (idea) .
(المترجم)
(٣) (Data of Ethics) الفصل الخامس عشر .

الدولة الفودجية . وهنا مرة أخرى وجد أن في مكنته أن يتابع السير على قاعدة التخصص ، فقارناته المستمرة بين السياسى وغيره من مهرة الصناع والعمال أو المشتغلين يشقى الحرف ، كانت مقارنات تقوم على الحق أكثر منها على التمثيل . وسبب ذلك أن الجماعات قد ظهرت قبل كل شىء نتيجة للحاجات البشرية التى لا يمكن إشباعها إلا حين يكمل الناس بعضهم بعضاً . فللناس حاجات كثيرة ، ولا يوجد من يستطيع العيش على أساس الاكتفاء الذاتى . ومن ثم كان لزماً أن ينشأ كل من الآخر العون والمبادلة ؛ وأبسط الأمثلة على ذلك بالطبع هو إنتاج الطعام وتبادل وسائر أسباب العيش المادية ، على أن هذا القول يمتد أيضاً إلى أبعد بكثير من الحاجات الاقتصادية في المجتمع . فالتبادل في نظر أفلاطون مجال لعمل تحليل عام لكل صور اتصال الناس في المجتمع . فحينما توجد جماعة فهناك حتماً نوع من إشباع الحاجات ، ومن تبادل الخدمات لتحقيق هذه الغاية . ويعد هذا التحليل الذى أدخله أفلاطون ببساطة وإحكام في نظريته عن الدولة المثالية من أعمق ما حوته فلسفته الاجتماعية من كشف ، فقد أتى بذلك ضوئاً على ناحية من نواحي الجماعة البالغة الأهمية بالنسبة لأية نظرية اجتماعية ، كما أوضح هذا التحليل وجهة نظر لم تفارق النظرية الاجتماعية للمدينة السياسية مطلقاً بعد ذلك . ويجمل القول يجب تصور الجماعة كنظام للخدمات يقوم فيه كل عضو بقدرة من الأخذ والعطاء ، واختصاص الدولة في هذا التبادل وما تعمل على تنظيمه في الجماعة هو إيجاد أوفق الطرق لإشباع الحاجات ، والتناسق في تبادل الخدمات . والأفراد في مثل هذا النظام إنما ينقلون الأعمال المطلوبة ويتوقف أهميتهم الاجتماعية على قيمة العمل الذى يؤدونه ، فكل ما يمتلكه الفرد إذن هو أولاً وقبل كل شىء مركز أو وضع هو منسوب للعمل فيه ، والحرية التى تكفلها الدولة له ليس غرضها تمتعه بإرادة حرة بقدرة ما تستهدف تمكينه من أداء الخدمات المطلوبة منه .

وتختلف هذه النظرية عن تلك التى تصور العلاقات الاجتماعية في صورة

عقد أو اتفاق ، وتقتصر وظيفة الدولة بالتالى وبصفة أولية على كماله حرية الاختيار . وقد وجدت نظرية من هذا النوع الأخير ، كما ذكرنا فى الفصل السابق فيما نقلناه عن أنطيفون (Antiphon) . السفسطائى ، وفى ملاحظات جلوكن (Glaucou) عن العدالة فى الكتاب الثانى من « الجمهورية » . على أن أفلاطون قد رفض هذه النظرية ، لأن التعاقد باعتاده على الإرادة وحدها لا يستطيع أن يثبت أن العدالة هى فى ذاتها فضيلة . فالمنظمات الاجتماعية يمكن استنادها إلى الطبيعة أكثر من استنادها إلى العرف ، وذلك فقط إذا أمكن إثبات أن ما يفعله الفرد له مغزى أبعد من مجرد العمل الذى يريد أن يفعله . وقد دل على مدى ما لهذه الحجة من إقناع ، أن أرسطو قد سلم بها تماماً رغم أنه لم يتأثر تأثراً كبيراً بأراء أفلاطون عن المدينة المثالية . فتحليل الجماعة فى الصفحات الأولى من كتاب السياسة كان مجرد صورة جديدة لحجة أفلاطون القائلة بأن المجتمع يقوم على الحاجات المتبادلة .

على أن تبادل الخدمات يتضمن مبدأ آخر لا يقل فى أهميته عن المبدأ السابق ، وهو مبدأ تقسيم العمل والتخصص فى القيام بالمهام . ذلك لأن الحاجات إذا ما أشبعت بطريق التبادل ، فإن كل فرد لا بد أن يتوافر لديه فائض من الحاجات التى يؤدبها ، وأن يتحقق لديه نقص كذلك فى الحاجات التى يأخذها . ومن هنا تبلو ضرورة قيام نوع من التخصص ، فينتج الفلاح من الأغذية أكثر من حاجته ، بينما ينتج صانع الأحذية عدداً منها يزيد على ما يلبسه . ومن هنا يكون من صالح كل منهما أن ينتج للآخر ، ليكون كلاهما أوفر طعاماً وأحسن كساءً ، وذلك بفضل عملهما معاً بدلاً من أن يوزع كل منهما جهده لعمل كل ما يحتاج إليه من أشياء . وتقوم هذه الأفكار فى نظر أفلاطون على حقيقتين أساسيتين فى النفس البشرية : أولاهما أن الناس يختلفون فى المواهب ، ومن ثم يؤدون بعض الأعمال أحسن من غيرهم ، والحقيقة الثانية أن المهارة تكتسب فقط عندما يكرس الناس أنفسهم مقبلين على أداء العمل الذى يتفق مع استعدادهم الطبيعى . وفى

ذلك يقول : « يجب أن نخلص من ذلك إلى أن جميع الأشياء يزداد إنتاجها وفرة ويسراً وجوده إذا ما تولى الفرد أداء الشيء الذى جعلته الطبيعة صالحاً له ، وكان هذا الأداء فى الوقت المناسب ودون مزاوله شئ آخر من الأعمال »^(١) . وعلى هذا النحو من الإيجاز والتعمق البالغ فى تحليل الجماعة والطبيعة البشرية اعتمد أفلاطون فى معالجته سائر الأسس التى تقوم عليها الدولة .

ومن هذا يتبين أن فكرة الفيلسوف الحاكم ليست بدعة ، وأن طلبه الحكم إنما يبرره نفس المبدأ السائد فى مختلف الجماعات . فهو التخصص كلية يمجوعه كل . تبادل اجتماعى ، ولو انعدمت فرضاً فوارق المواهب الطبيعية . لانعدام أساس التخصص ، وإذا انعدم . كل مران يكمل الموهبة الطبيعية ويدفع بها إلى المهارة ، فلن يكون للتخصص معنى بعد ذلك . فهذه إذن هى القوى الكامنة فى الطبيعة البشرية ، والتى يجب أن تعتمد عليها كل من الجماعة والدولة . فليست المسألة إذن فى استخدام هذه القوى بل فى حسن استخدامها . فهل يقسم الناس وفقاً لمواهبهم الحقيقية؟ وهل يتاح لهذه المواهب من المراتن الحكيم المناسب ما يبلغ بها أكمل صورها ؟ وهل تكون هذه الحاجات التى لا ينفك الإنسان . يعمل على إشباعها بالتعاون مع غيره هى أسمى وأوفق حاجاته ، أو هى مجرد نوازع تصدر عن أكثر طبائمه انحطاطاً وأشدّها طلباً للترف ؟ ولا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة إلا فى ضوء ما يسميه أفلاطون ضمناً « معرفة الخير » . فإذا أنت عرفت الخير استطعت الإجابة عن هذه الأسئلة ، وهذه هى الوظيفة الخاصة بالفيلسوف . فتوافر المعرفة لديه هو فى الوقت نفسه حقه وواجبه فى أن يحكم .

الطبقات والأنفس

سيتضح بعد إنعام النظر أن هذه الحجة تفترض افتراضاً هاماً لم يذكره أفلاطون صراحة، وهو أن القوى الفردية من شأنها إذا ترعرعت بالتعليم الصحيح في تنظيمها وحسن ضبطها أن تخلق جماعة اجتماعية متجانسة . فقد كانت آفة الدول القائمة هي خطأ نظم تعليمها ، أو على أية حال إذا كانت ثمة حاجة إلى تنشئة أصحح - كما آمن أفلاطون - فإن تحسين الجهود المبسولة كافي لتحقيق هذا الغرض . وبعبارة أخرى يسلم أفلاطون بأنه ليس في تنشئة النفس البشرية تنشئة حسنة ما يتجافى أو يتعارض اجتماعياً مع التناسق الواجب أن يسود الجماعة البشرية ، لئلا أن القوى الفردية تكون بذلك قد تطورت إلى الحد الأقصى والأكمل . وهذا الافتراض الذي أسس أفلاطون عليه رأيه ليس صحيحاً على الإطلاق، بل إن الكثيرين من المفكرين من عهد أفلاطون قد ناقشوا هذا الرأي حتى ذهب بعضهم إلى حد القول بعكس ذلك، وأن التلريب الاجتماعي لا يعدو أن يكون تحكماً في حرية الفرد في التعبير عن نفسه . على أن أفلاطون لم يدخل هذا الاحتمال في حسابه . ومع أن أفلاطون لم يذكر الافتراض السابق الإشارة إليه صراحة ، فإنه قد استند إليه في الجمهورية دون أن يفسره ، مما يدعو إلى الحيرة . وهذه هي النقطة التي افترض عندها أن الدولة ليست بالنسبة إلى الفرد إلا « كتاباً كبيراً »^(١) والتي يتحول عندها بالتالي موضوع العدالة من البحث عنها فضيلة فردية إلى البحث عنها صفة للدولة . وتخفى على أفلاطون الصعوبة في هذا التحول ، الذي يبدو للقارئ العصري أمراً مفقوعاً ، بما افترضه من وجود تناسق كامن يربط الطبيعة البشرية بالمجتمع ، ويربط المجتمع بالطبيعة البشرية . وهو يفسر

(١) الجمهورية ٣٦٨ د ، حيث يتحدث أفلاطون عن وجوب بحث العدالة في الدولة قبل أن تبحث في الفرد ، لأن عدل الدولة « أكبر » ، ويضرب المثل بكتابين أحدهما كبير وحرره كبيرة والأخر صغير وحرره دقيقة ، فقرة « الكتاب الأكبر » أسهل وأوضح . (المترجم)

هذا التناقض بأنه ضرب من التوازي . فلكل من الفرد والدولة أصل واحد مشترك يحول دون أن يكون الخير في أحدهما مخالفاً لخلافاً أساسياً للخير في الجانب الثاني . ويجب التسليم بأن لهذا الافتراض الفضل الكبير في أروع ما جاء عن مثال الخير في المدينة وفي عرض أفلاطون له ، وهو هذا الافتراض الذي يفسر السبب في أنه لا يوجد في نظر أفلاطون هوة ساحقة تفصل الميول الطبيعية عن الواجب ، أو تفصل مصالح الأفراد عن مصالح المجتمع الذي ينتمون إليه . وأنه عند ما يظهر تعارض بين هذه وتلك - ولم تكتب « الجمهورية » في الحقيقة إلا لظهور هذا التعارض فعلاً فإن المشكلة تصبح مسألة نمو وتوافق ، لا مسألة تحكم وقوة . فالفرد غير الاجتماعي إنما يفتقر إلى فهم أحسن لطبيعته الخاصة ، وإلى تحسين أوفى لقواه ، بحيث تتطور وفقاً لهذه المعرفة ، فالتزاع الداخلي الذي يفتعل في نفسه ليس صراعاً تستعصى تهديته بين ما يريد أن يفعله وما يجمل به أن يفعله ، وذلك لأن التعبير الكامل لقواه الطبيعية إنما يجمع في النهاية بين ما يريده حقيقة ، وما هو مؤهل لنيله فعلاً . ومن ناحية أخرى فإن كل ما يحتاجه المجتمع غير المتجانس هو أن تتاح للمواطنين فيه فرص النمو الكامل اللازم لتحقيق احتياجاتهم . فشكلة الدولة الفاضلة ومشكلة الرجل الفاضل ليسا إلا وجهين لموضوع واحد ، والإجابة عن إحداهما يجب أن تكون في آن واحد إجابة عن الأخرى . وينبغي أن تكون الأخلاق خاصة وعامة في نفس الوقت ، ولو لم يكن الأمر كذلك ، فإن حل مشكلتها يرجع إلى تقويم الدولة وتحسين مستوى الفرد حتى يتحقق بينهما التناسق المستطاع . وإنه لما يشك فيه كثيراً أن نجد فيما قبل حتى اليوم مثلاً أعلى في الأخلاق أفضل من ذلك ألقوا .

وفي الوقت نفسه فإن محاولة أفلاطون الاعتدال على تحليل واحد يفسر به الدولة والفرد معاً ، قد أتاحت له التوصل إلى نظرية أبسط من أن تحل مشكلته . فتحليل الدولة قد كشف عن وجود ثلاث وظائف ضرورية لا بد من تأديتها . فلا مندوحة من إشباع الحاجات الطبيعية ، ومن حماية الدولة ، وحكمها . ويقتضى

مبدأ التخصص أن تتميز الخدمات الجمهورية مما يستتبع ظهور ثلاث طبقات تشمل العمال الذين ينتجون، والحراس الذين ينقسمون بدورهم انقساماً غير حاسم إلى جنود وحكام، أو إن كان الحاكم فرداً فهو الملك الفيلسوف. وبما أن أساس تقسيم الوظائف هو اختلاف الاستعدادات، فإن الطبقات الثلاث تركز على وجود ثلاثة أنواع من الناس: أولئك الذين أهلهم الطبيعة للعمل لا للحكم، وأولئك الذين يصلحون للحكم بشرط أن يكونوا تحت رقابة غيرهم وتوجيههم، وأخيراً أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم، كالفصل النهائي في رسم الوسائل وتحديد الأهداف. وهذه الملكات الثلاث تتضمن من الناحية النفسية ثلاث قوى حيوية أو «أنفس» أولها تلك التي تشمل الملكات الشهوانية أو الغذائية، والتي افترض أفلاطون أن مقرها بالجسم فيها تحت الحجاب الحاجز، والثانية هي النفس المنقلة أو «الغضبية» ومقرها الصدر، والثالثة النفس العاقلة أو المفكرة ومقرها الرأس.

وطبيعي أن يكون لكل نفس من هذه الأنفس الثلاث كمالها الخاص أو فضيلتها. وقد طبق أفلاطون هذا الرأي إلى حد ما. فالحكمة لديه كمال النفس العاقلة، والشجاعة كمال النفس الغضبية (العاملة)، ولكنه تردد في القول بأن الاعتدال مقصور على النفس الغذائية. والعدالة هي الوسط الملائم الذي يصل بين الوظائف الثلاث، سواء أكان ذلك في طبقات الدولة أم في ملكات الفرد.

وربما كان من الخطأ أن يغالى المرء في التنويه بنظرية «الأنفس الثلاث» هذه، فإن أفلاطون فيما يبدو لم يحاول قط بصورة جديّة أن يتوسع فيها، بل إنه في أغلب الأحوال لم يستند إليها في مناقشاته السيكلوجية. وفضلاً عن ذلك فإنه ليس صحيحاً أن هذه الطبقات الثلاث قد فصلت في كتاب «الجمهورية» ذلك الفصل الدقيق الذي توحى به النظرية. وليس هذا التقسيم إلى فئات ثلاث من قبيل النظام الطبقي المعروف، إذ أن الانتساب إلى هذه الفئات أو الطبقات التي ذكرناها ليس وراثياً، بل على العكس نجد المثل الأعلى المنشود هو إيجاد جماعة (٥)

يتاح لكل طفل يولد فيها الانتفاع بأرفع أنواع التدريب الذى يتلاءم مع الطبيعة . ويرتقى فيها كل فرد إلى أعلى مراكز الدولة التى تؤهله أعماله لشغلها بمجداة ، (والمقصود هنا بأعماله استعداداته مضافاً إليها التعليم والتجربة) . وقد بدا أفلاطون فى «الجمهورية» جد متحرر من التعصب الطبقي ، وأكثر تحراً من أرسطو مثلاً ، وهو فيها أكثر تحراً كذلك منه فى تصويره للدولة التالية فى الأفضلية فى «القوانين» . ولكن مع كل الاعتبارات المتقدمة فالحقيقة الثابتة هى أن هذا التوازى بين القوي العقلية والطبقات الاجتماعية قيد أفلاطون ومنعه من أن يعالج فى «الجمهورية» تعقد المشاكل السياسية التى كان يناقشها . وقد دفعته النظرية المذكورة إلى القول بأن كل ما فى الدولة من ذكاء قد تجمّع وتركز فى الحكام ، وذلك بالرغم من أن إشاداته المتكررة بمهارة الصنّاع فى أعمالهم تدل على أنه لم يؤمن بحرفية ذلك القول : ومن جهة أخرى فإن الصنّاع من حيث كفايتهم السياسية لا عمل لهم إلا الطاعة ، وهذا لا يكاد يختلف عن القول بأنهم معلومو الكفاية السياسية . والمركز الذى عهد إليهم به لاسبيل إلى تقويمه ولو بالتعليم ، إذ بلّوهم أنهم لا يحتاجون إلى تعليم لمزاولة النشاط السياسى ، أو للمشاركة فى مظاهر الحكم الدائى للجماعة ؛ فهم فى هذا النطاق من حياة الدولة مجرد نظارة أو متفرجين .

وكثيراً ما عزيت هذه النتيجة ، كما فعل إدوارد زيلر^(١) ، إلى ضالة شأن أرباب الصناعات والحرف اليدوية ، إذا ما قورنوا بأرباب المهن الفكرية ، ولكن الحق أن أفلاطون قد أبدى من الإعجاب الصادق بالمهارة فى الصناعة اليدوية أكثر مما فعل أرسطو . ونجد تفسير ذلك فى اقتراض أن الحكومة الصالحة ليست إلا مسألة معرفة ، وأن المعرفة دائماً فى حوزة طبقة من الخبراء ، شأنها فى ذلك شأن مهنة الطب . وفى رأى أفلاطون أن علاقة معظم الناس بحكامهم تشبه

(١) أفلاطون والأكاديمية القديمة ، ترجمة ألين وجودوين ، ١٨٨٨ ، ص ٤٧٣ .

Plato and the Old Academy. Trans. by S.F. Alleyne and Alfred Goodwin (1888) p. 473.

على الدوام علاقة المريض بطبيبه . ولقد تساءل أرسطو^(١) عما إذا لم تكن هناك حالات يكون فيها الاهتمام بالمران والتجربة أفضل منه . بمعارف الخبراء ، فالشخص الذى يزعم أن يسكن بيتاً ما لا يحتاج مثلاً لبناء يفيد به أن هذا البيت مريح أم لا . على أن آراء أفلاطون عن المعرفة عند ما كتب « الجمهورية » لم تترك إلا أهمية ضئيلة للمران أو الخبرة . ونتج عن ذلك أنه أخفق فى تفهم ناحية من أهم النواحي السياسية لنظام « دولة المدينة » التى رى إلى تحسين حياتها المدنية . ولقد ساء ظنه بمبدأ التغير السعيد إلى حد جعله يندفع إلى نهاية الاتجاه المقابل ، فلم ير للصناع أية مواهب للخدمة العامة فيما عدا مهنتهم . فقد انقضى عهد حرية الأخذ والعطاء التى عرفت اجتماعات ندوة المدينة ومجلسها كما سلف القول . وهذه الناحية من الشخصية الإنسانية التى قدرها الديمقراطيون الأثينيون أكثر من أى شئ . آخر ، يجب أن نحمى من عامة الجماهير ، فتعيش هذه الجماهير — فيما يتعلق بأوجه النشاط الأعلى للحياة — تحت وصاية أحكم الرجال .

العدالة

تبلغ نظرية الدولة ذروتها فى « الجمهورية » عند تصوير فكرة العدالة . فالعدالة هى الوشيجة التى توطد الروابط فى المجتمع ، وهى اتحاد يؤلف بين الأفراد بحيث يجد فيه كل واحد منهم الدور الذى يقوم به فى الحياة وفقاً لاستعداداته الطبيعية ولتربيته ومرانه . والعدالة فضيلة عامة وخاصة ، لأنها هى التى تحفظ الخيرسمى للدولة ولأعضائها على السواء . فليس أحسن للرجل من أن يكون له عمل ، وأن يكون صالحاً لأداء هذا العمل . كما أنه ليس أحسن للآخرين والمجتمع كله من أن يشغل كل واحد المركز الذى هو مؤهل له . وفى ذلك يقول باركر^(٢)

(١) كتاب السياسة ، ٣ ، ١١ ، ٣٢٨٢ .

(٢) باركر : نظرية الإغريق السياسية ، أفلاطون والسابقين عليه ، ١٩٢٥ ، ص ١٧٦ .

R. Barker, Greek Political Theory, Plato and his Predecessors (1929) pp. 176.

«وعلى ذلك يمكن تعريف العدالة الاجتماعية بأنها مبدأ لمجتمع يتألف من صنوف مختلفة من الناس اندمجوا معاً بدافع حاجة كل منهم للآخر ، وامتراجهم في مجتمع واحد ، وانصراف كل منهم إلى وظيفته ، فينشأ مجموع بلغ حد الكمال لأنه جاء ثمرة جماع العقل الإنساني وصداه» .

هذا هو قول أفلاطون في تعريف العدالة تعريفاً أولياً أنها « إعطاء كل فرد ما له » ذلك أن ما « له » أو ما للفرد ، هو أن يعمل بحسب حالته الكائنة بالفعل في ضوء مؤهلاته ومرانه ، على حين أن ما « عليه » هو أن يؤدي بأمانة الأعمال التي يتطلبها المركز الذي يشغله .

مثل هذا التعريف للعدالة يلفت نظر القارئ المعصرى بما أغفله وبما تضمنه على السواء . فهو ليس تعريفاً قانونياً للعدالة بأى معنى ، فقد جاء خلواً بما يتضمنه اللفظ اللاتينى (Ius) ، أو اللفظ الإنجليزى (Right) من معنى القدرة على مباشرة تصرفات إرادية في ظل حماية القانون وبتأييد سلطة الدولة ، وبانتفاء هذه الفكرة لا تعنى العدالة لدى أفلاطون، إلا من بعيد ، المحافظة على السلام العام والنظام ؛ وليس للنظام العام الخارجى على الأقل إلا نصيب ضئيل في التجانس الذى يكون الدولة . فما توفره الدولة لرعاياها ليس الحرية والحماية كقومات للحياة ، بل تهيئة فرص التبادل الاجتماعى التى تحقق ضرورات ومقتضيات الحياة المتحضرة . حقاً إن في مثل هذه الحياة الاجتماعية حقوقاً كما أن فيها واجبات ، ولكن يتعدى القول بأن هذه الحقوق والواجبات تخص الأفراد بأى معنى خاص . فهى حقوق وواجبات أكثر اتصالاً بالخدمات أو الوظائف التى يمارسها الأفراد . فالتحليل إذن يجرى على أساس أن الدولة قد نشأت وليدة الحاجات المتبادلة ، ويستعمل بالتالى عبارة « خدمات » لا عبارة « سلطات » . والحاكم نفسه ليس استثناء من القاعدة ، لأنه قد اختص بالوظيفة التى أهلتها لحكمته . ففكرة السلطة أو القوة صاحبة السيادة — كما وصف الرومان حكامهم — لم يكن لها نصيب في نظرية أفلاطون السياسية ، بل ولا في فكر أى فيلسوف إغريق.

بهذا يكمل العرض العام لنظرية أفلاطون عن الدولة ، وقد بدأت بفكرة أن انخراط يجب أن يعرف عن طريق البحث المنظم ، ثم أقامت المجتمع على أساس هذه الفكرة مبينة أن هذا المبدأ متضمن في كل مجتمع . ويعتبر تقسيم العمل والتخصص في المهنة شرطاً للتعاون الاجتماعي ، وأن مشكلة الملك الفيلسوف إنما هي تنظيم كل هذه الأمور على أحسن وجه . ولما كانت الطبيعة البشرية في صميمها وبالقطرة اجتماعية ، فإن أقصى فائدة للدولة تعني كذلك أقصى فائدة للمواطنين . فالهدف إذن هو تحقيق التوافق التام بين الأفراد وما يرتقب شغله من وظائف الدولة الهامة . أما باقي مناقشات أفلاطون فيمكن اعتبارها متفرعة عما تقدم . والسؤال الوحيد الباقي يتعلق بالوسيلة التي يستطيع بها السيامي تحقيق ذلك التوافق المطلوب . ويمكن أن يقال بصفة عامة إن هناك طريقتين فقط لحل هذه المشكلة : فإما أن تزال العوائق الخاصة التي تعترض الطريق إلى بلوغ مرتبة « المواطن الصالح » ، وإما أن ترتق المطالب الإيجابية الواجب توفرها في المواطن الصالح . والطريقة الأولى تؤدي إلى النظرية الشيوعية ، وتؤدي الثانية إلى نظرية التربية .

الملكية والأسرة

تتخذ شيوعية أفلاطون شكلين أساسيين يلتصيان في إلغاء الأسرة . أما الشكل الأول فهو تحريم الملكية الخاصة على الحكام ، سواء أكانت منازل أو أرضاً أو مالا ، وجعلهم يعيشون في المعسكرات ويتناولون طعامهم على مائدة مشتركة . وأما الشكل الثاني فهو إلغاء الزواج الفردي الدائم والاستعاضة عنه بالإنسال الموجه وفقاً لمشيئة الحاكمين لإنتاج أصلح سلالة ممكنة . وهذا الربط بين الوظيفتين الاجتماعيتين من إنجاب الأطفال وإنتاج السلع وحياتها ، كان أبسر فهماً في مجتمع يعيش في أساسه في ظل نظام اقتصادي عائلي على خلاف مجتمعنا الحالي . فالتجديد

الشامل. في ناحية يتبعه في الحال تجديد شامل في الناحية الأخرى. على أن الشيوعية في «الجمهورية» إنما تنطبق على فئة الحراس وحدها، أي الجنود والحكام. بينما أتيح للصناع الاحتفاظ بأسرهم ومالهم من أملاك وأزواج. أما كيف يتسق ذلك النظر مع فكرة إفساح مجال الترقى من أدنى الدرجات إلى أعلاها، فأمر لا نجد له تفسيراً. ولكن أفلاطون في الحقيقة لم يكلف نفسه مشقة التبسط في تفصيل خطته. وأعجب من ذلك أنه بصدد نظريته الخاصة بالملكية الفردية لا يقول شيئاً عن الأرقام. حقاً إن دولة أفلاطون تبدو ممكنة بغير رق، نظراً لأنه لم يخصص فيها عملاً للعبيد. وفي هذا الشأن تختلف دولة أفلاطون في محاوره «القوانين» عن ذلك اختلافاً كبيراً. ولهذا قال كونستنتين ريتير^(١) (Constantin Ritter) إن الرق قد ألغى في «الجمهورية» من حيث المبدأ ولكن لا يكاد يصدق أن أفلاطون قصد إلى إلغاء نظام عالمي حينذاك (وهو الرق) دون أن يذكر ذلك. ولذلك فالأقرب إلى الاحتمال أن أفلاطون قد عد الرق أمراً قليل الأهمية.

ولم يكن أفلاطون بأى حال الوحيد الذى آمن بأن النظام الذى يوجد هوة اقتصادية بين مواطنى الدولة هو أخطر وضع سياسى. وقد كان الإغريق عامة يجد صرحاء في التسليم بأن الدوافع الاقتصادية بالغة التأثير في تحديد النشاط السياسى والاتجاهات السياسية. فقبل «الجمهورية» بمدة طويلة قسم يوربيدس (Euripides) المواطنين إلى طبقات ثلاث هي: طبقة الأثرياء غير النافعين الذين لا ينقطع طمعهم في المزيد من المال، وطبقة الفقراء المعدمين الذين يأكلهم الحقد، والطبقة المتوسطة أو طبقة الفرسان الأشداء حماة الدولة. وقد فهم الإغريق أن الدولة الأوليغارشية دولة تحكم بواسطة ذوى الحسب ومصالحهم، وهم الذين يتوارثون الثروة، وأن الديمقراطية حكومة بواسطة الكثرة ومصالحها، وهم

(١) أفلاطون، حياته ومؤلفاته ومذهبه، ١٩٢٣، الجلد الثانى، ص ٥٩٦.

Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre (1923) Vol. II p. 596.

كثرة لا تملك نسباً عربياً ولا ثروة . وكانت الفروق الاقتصادية مفتاح التفرقة السياسية ، كما يتضح من آراء أفلاطون في الأوليجاركية ^(١) . ومن ثم لم تكن أهمية الأسباب الاقتصادية بالنسبة للشئون السياسية فكرة جديدة ابتدعها أفلاطون بل كان إيمانه بأن شدة التفاوت في الثروة لا تتماشى مع سلامة الحكم إنما يجارى الاعتقاد العام الذى خلقتة تجارب الإغريق خلال أجيال عديدة . فقد كانت أسباب اضطراب حياة أثينا السياسية راجعة إلى هذا السبب منذ أيام « سولون » على الأقل .

ولقد بلغ من شدة اقتناع أفلاطون بوخامة أثر الثروة على الحكومات أن لم يجد سبيلاً إلى القضاء على هذا الشر إلا بإلغاء الثروة نفسها بالنسبة للجنود والحكام . فلا وسيلة لمعالجة جشع الحكام إلا بتجريدهم من الحق في مملك أى شيء ، كما أن إخلاصهم لمعالجة جشع الحكام إلا بفسح المجال للمناقشات الخاصة . وإن مشكل إسبرطة ، حيث حُرِّم المواطنون من استعمال النقود ومن امتياز الاشتغال بالتجارة ، كان له بغير شك وزنه في وصول أفلاطون إلى هذه النتيجة . ومع ذلك فإن الأسباب التى استند إليها أفلاطون خليقة بإمعان النظر ؛ فهو لم يكن يعنى أقل عناية بالقضاء على تفاوت الثروة لما في ذلك من إجحاف بالأفراد . وإنما كان هدفه توفير أقصى قدر مستطاع من الوحدة داخل الدولة ، والملكية الفردية متعارضة مع ذلك الغرض . وهذا الأسلوب الجازم في التدليل طابع مميز للفكر الإغريق ، فإن أرسطو بدوره عند ما انتقد الشيوعية لم يبن فقره على أساس أنها غير عادلة ، بل على أساس أنها لا تحقق الوحدة المرجوة . وعلى ذلك كانت أهداف شيوعية أفلاطون سياسية بحت . وهذا النحو من التفكير يناقض تماماً أسلوب المذاهب الاشتراكية الحديثة في البحث عن المجتمع المثالى أو المدينة الفاضلة . فأفلاطون لا يرى إلى استخدام الحكومة لتحقيق المساواة بين الثروات ، بل يسوى بين الثروات ليتفادى عامل قلق يعرقل سير الحكومة .

ويصدق هذا القول كذلك على ما قصده أفلاطون بإلغاء الزواج ، ذلك أنه ينظر إلى العاطفة العائلية في أشخاص بعينهم كمنافس قوى آخر للدولة ينال من الولاء للحاكمين . فانشغال الفرد بأبنائه نوع من الأثرة أشد خطراً من شهوة التملك . كما ينظر إلى تدريب الأطفال في المنازل الخاصة كوسيلة سيئة لإعداد النشء على الولاء الروحي الشامل الذى يحتمل للدولة أن تتطلبه . أما الزواج فلا أفلاطون فيه أغراض أخرى بالإضافة إلى ما تقدم . فقد راعه ما لاحظته في زواج الناس من مصادقة لا يُسمح بها بالنسبة لتوالد أى حيوان من الحيوانات المستأنسة . فلا بد لتحسين الجنس من إخضاع الأمر لمزيد من الرقابة ومن دقة الاختيار . وأخيراً ربما كان القول بإلغاء الزواج يتضمن نقداً لمركز المرأة في أثينا ، حيث كانت تملخص واجباتها في رعاية البيت وتربية الأطفال . وكان من رأى أفلاطون أن ذلك يحرم الدولة خدمات نصف حراسها . هذا فضلاً عن أنه لم ير في الكفاية الطبيعية للمرأة ما يتفق وموقف أثينا منها ، بل دليل أن لكثيرات من النساء مثل صلاحية الرجال للمساهمة في أعباء الحياة السياسية ، بل وفي التكاليف العسكرية . فساء طبقة الحراس يستطيعون بالتالى المشاركة في كل أعمال الرجال مما يقتضى أن ينلن نفس التعليم ، وأن يتحررون من الأعباء المترتبة البحت . .

وقد لا يستسيغ الذوق العصري الأسلوب الفاتر غير العاطفى الذى عالج به أفلاطون الموضوع ، متحدثاً عن توالد الحيوانات المستأنسة ، وعن العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة ، لا لأنه لم يول موضوع الجنس إلا القليل المعارض من عنايته ، إذ العكس هو الصحيح قطعاً . فالواقع أن أفلاطون يطلب قسطاً من الرقابة ومن ضبط النفس لم يتحقق قط في أية مجموعة كبيرة من السكان . وإنما المسألة أنه يتنحى ناحية من التفكير في اندفاع ودون نظر كاف بما يكتشفها من صعب مأموسة ، ولو لم تُذكر صراحة . فوحدة الدولة ينبغي لديه أن تصان ، ولكن تقف في سبيل ذلك الملكية والأسرة ، ومن أجل ذلك يجب إلزائهما . ولا ريب ها هنا في أن أفلاطون إنما يستعمل لغة المفكرين النظريين الذين لا يترددون

فى مسايرة منطق الدليل إلى حيث يقودهم . ويمكن القول إن رد أرسطو فى هذا الشأن لم يترك من حيث سلامة الإدراك مزيداً لقائل ، فقد أوضح أنه من الممكن أن توجد الدولة إلى حد يتلاشى معه وجودها كدولة ، فالأسرة شىء ، والدولة شىء آخر مختلف عنها ، ومن الأفضل ألا تعمل إحداها على أن تحاكى الأخرى محاكاة القردة .

التعليم

على الرغم من الأهمية التى علقها أفلاطون على الشيوعية كوسيلة لإزالة العقبات التى تعترض طريق السيامى ، فإن أكثر اعتمادهم كان على التعليم لأعلى الشيوعية ، لأن التعليم هو الوسيلة الإيجابية التى يستطيع بها الحاكم تكييف الطبيعة البشرية على النحو الكفيل بإيجاد دولة متجانسة . وإن القارئ العصري ليتعجب من الحيز الكبير الذى خص به التعليم ، كما يعجب من العناية الفائقة التى بذلت فى مناقشة أثر مختلف الدراسات ، أو من الطريقة التى ذهب إليها أفلاطون فى صراحة من أن الدولة هى أولاً وقبل كل شىء منظمة تعليمية . ولقد دعاها « الشىء العظيم الأوحده » . فإذا صلح تعليم المواطنين استطاعوا فى يسر أن يتبينوا حل الصعوبات التى تعرضهم ، وأن يواجهوا الشدائد عند قيامها . وإن الدور الذى نيط بالتعليم فى دولة أفلاطون المثالية لياقت النظر إلى حد جعل البعض يعدونه موضوع البحث الأساسى فى « الجمهورية » . فقد ذهب روسو (Rousseau) إلى أن الكتاب لم يكن قط مؤلفاً سياسياً ، بل كان أعظم ما كتب عن التعليم على الإطلاق . وبدى أن ذلك لم يكن مصادفة عارضة ، بل جاء نتيجة منطقية لوجهة النظر التى ألف الكتاب تأييداً لها . فإذا كانت الفضيلة هى المعرفة فلا جرم أن استطاع تعليمها ، وأن يكون نظام التعليم الذى يكتفى ذلك هو الجزء الجمهورى فى الدولة الصالحة . فن وجهة نظر أفلاطون يمكن بنظام

تعليمي جيد تحقيق كل تقدم . أما إن أهمل التعليم ، فإن أى عمل آخر تؤديه الدولة يكون غير ذى شأن .

فإذا سلمنا بمقدار أهمية التعليم ترتب على ذلك بالضرورة أن الدولة لا تستطيع أن تترك شئون التعليم للحاجة الخاصة ، وأن يكون مصدراً للتجارة ، بل يتعين عليها أن توفر بنفسها الوسائل اللازمة لذلك ، وأن تستوثق من أن المواطنين يحصلون فعلاً على الإعداد الذى يحتاجونه ، وأن تثبت من أن نوع التعليم الذى يعطى فعلاً يتلاءم مع رفاهية الدولة وتجانسها . وعلى ذلك فشروع أفلاطون يستهدف نظام تعليم إجبارى خاضع لرقابة الدولة . أما منهجه التعليمي فينقسم طبيعياً إلى قسمين - التعليم الأولي الذى يشمل تدريب النشء حتى سن العشرين وينتهي عند بداية الخدمة العسكرية ^(١) ، والتعليم الأعلى الذى يقتصر على فئة مختارة من كلا الجنسين ويمكن أن يكونوا أعضاء بلحدى الطبقتين الحاكمتين ويمتد هذا التعليم من سن العشرين إلى سن الخامسة والثلاثين . ويجب النظر إلى هذين الفرعين من فروع التعليم منفصلين كما فعل أفلاطون نفسه .

ولعل مشروع التعليم الإجبارى الذى تتولاه الدولة كان أعظم تجديد هام اقترح أفلاطون إدخاله على نظم أثينا المألوفة ، ويمكن أن يفسر إصراره عليه في « الجمهورية » بأنه انتقاد شائع للتقليد الديمقراطي الذى يترك لكل شخص الحرية في أن يشتري لأطفاله نوع التعليم الذى يعجبه أو الذى يجده في السوق . ونجده في محاورة « بروتاجوراس » يبين بإسهاب أن الناس كثيراً ما تكون عنائهم بتربية وتدريب أبنائهم أقل من الحصول على نتائج خيولهم . ويمتد هذا النقد كذلك إلى إعداد الأثينيين للمرأة عن التعليم . وإذا كان أفلاطون يؤمن بعدم وجود فارق نوعي بين المواهب الطبيعية للأولاد والبنات ، فقد انتهى منطقياً إلى

(١) الأبيح أن الخدمة العسكرية الإجبارية للشبان الأثينيين بين سن الثامنة عشرة والعشرين لم تكن قد طبقت عندما كتب أفلاطون هذا ، وإن كانت ، أدخات بعد ذلك بسنين قليلة كما يفترض « wilamowitz » استناداً إلى كتاب « التراتين » . انظر .

(Aristoteles und Athen, 1893, Vol. 1, pp. 191)

القول بأنه يجب أن ينال كل من الفريقيين نوعاً واحداً من التعليم ، وأن تكون للنساء أهلية التعيين في الوظائف كالرجال على حد السواء . وغنى عن البيان أن هذا الكلام ليس بحال من الأحوال دفاعاً عن حقوق النساء ، بل مجرد خطوة أريد بها تعبئة جميع المواهب الطبيعية لخدمة الدولة . وبالنظر لما للتعليم من أهمية للدولة ، فإنه من الغريب أن نجد أفلاطون لا يبحث مطلقاً موضوع تدريب الصناع ، بل إنه لم يوضح ما إذا كان مشروع التعليم الإلجبارى يشملهم ، وعلى أى وجه يكون ذلك . وهذه الحقيقة توضح كذلك التفكك والتعميم العجيبين في النتائج التى انتهى إليها أفلاطون ، نظراً لأن ما رى إليه دون شك من تشجيع الممتازين من أبناء الصناع يبدو أنه لا يمكن تحقيقه إطلاقاً إلا في نظام تعليمى يقوم على التنافس الذى يستطيع معه انتقاء الأخيار . كما أنه من ناحية أخرى لم يستبعد الصناع ، ومن ثم ترك المجال مفتوحاً لبحث مدى صحة ما ذهب إليه بعض الشراح — وبصفة خاصة زيلر (Zeller) — من اعتبار هذا الإهمال دليلاً على ما في نزعة أفلاطون الأرسقراطية من ازدراء العمال . وعلى كل حال فهو على الأقل لم يركز إلى التعليم العام بمثل ركونه واعتماده على التعليم الخاص للشباب الموهوب .

ونظام التعليم الأولى الذى عرضه أفلاطون في « الجمهورية » كان أقرب إلى مشروع إصلاحى لما كان عليه العمل حينذاك منه إلى ابتكار نظام جديد برمته . ويمكن القول بصفة عامة إن هذا الإصلاح كان جمعاً بين الإعداد الذى كان يتحقق عادة لأبناء السادة من الأثنيين ، وبين الإعداد الذى كان يسير تحت إشراف الحكومة للنشء في إسبرطة ، مع إحكام مراجعة النظامين وتنقيحهما تنقيحاً شاملاً . وعلى ذلك قسم منهاجه إلى قسمين : الألعاب الرياضية لتدريب الجسم ، والموسيقى لتدريب النفس . ولقد قصد أفلاطون بالموسيقى بصفة خاصة دراسة روائع الشعر وتفسيرها ، كما قصد الغناء والغزف على القيثارة . وقد بولغ في تقدير تأثير إسبرطة على نظرية أفلاطون في التعليم . وتتجلى أبلغ صور هذا التأثير

الإسبرطى فى تكريس التعليم حسب هذه النظرية للتربية الوطنية . أما مضمون النظرية فكان أثينياً خالصاً ، وكان هدفها تحقيق ثقافة أدبية وفكرية . ويصدق ذلك حتى بالنسبة للألعاب الرياضية التى إنما تقصد تربية القوة الجسدية بصفة ثانوية ، والتى يمكن أن تسمى « تدريب النفس عن طريق الجسم » تمييزاً لها عن تدريب النفس تدريباً مباشراً بواسطة الموسيقى . والغرض من الرياضة البدنية تلقين بعض الفضائل العسكرية كضبط النفس ، والشجاعة التى يعرفها أفلاطون بأنها قوة البدن فى رقة . وعلى ذلك كانت خطة أفلاطون لإعداد النشء صدى للفكرة الأثينية عن تكوين الرجل المتعلم ، لا صدى للفكر الإسبرطى . وما كان ليظن أن ينهى أفلاطون إلى غير هذه النتيجة ، وهو الفيلسوف الذى آمن بأنه لا خلاص للدول إلا بإفادتها من القوى العقلية المدربة .

ومع أن التعليم الأولى كان يتضمن بصفة أساسية الشعر والأدب الرفيع ، إلا أنه لا يمكن القول بأن أفلاطون قد قصد بذلك على وجه الخصوص تقدير ناحية الجمال فى هذا المضمار . فهو إنما ينظر إلى هذه الدراسة كوسيلة من وسائل التعليم الخلقى والدينى ، وعلى نحو يكاد يماثل نظرة المسيحيين إلى الإنجيل . ولذلك لم يكتف باقتراح تصفية الشعراء الأقدمين وإبعادهم ، بل ذهب إلى وجوب إخضاع شعراء المستقبل لرقابة الحكام حتى لا يقع بين أيدي الشبيبة ما يمكن أن يؤثر عليهم تأثيراً خلقياً سيئاً . ثم إن أفلاطون نفسه كان فناناً بالغاً حد الكمال ، ولكنه كان تقليدياً فى تصويره للفن . وربما كان من الأصديق أن يقال إنه حينما كتب عن الغرض الأخلاقى للفن ، كشف عن نزعة من التزمّت تكاد تبلغ حد التنسك ، وتبدو غير متلائمة بصفة عامة مع طابع القرن الرابع الإغريق وإن تكن هذه النزعة تردّد فى مواضع أخرى من تفكير أفلاطون . ويتصل ذلك من الناحية الفلسفية بالتباين الصارخ بين العقل والجسم ، مما يبدو بأجلى صورته فى محاورة فيدون ، التى انحدرت من أفلاطون إلى المسيحية . وربما كانت المسغبة التى فرضها أفلاطون على حكامه تبين نفس هذا الاتجاه ، ومن قبيل ذلك

أيضاً ما جاء في بدء بنائه لدولته المثالية من تفضيل الدولة البدائية غير المرقعة ، وكذلك ما ذهب إليه في أسطورة الكهف من أن الفيلسوف قد يلزم إجباره على الهبوط من عالم التأمل إلى حيث يشترك في تدبير شئون الناس . ومن الواضح أن حكم الفلاسفة قد يصبح بسهولة حكم القديسين . وربما كان أقرب مثل واقعي لدولة أفلاطون المثالية هو نظام الأديرة .

وما لا شك فيه أن أكثر المقترحات الواردة في « الجمهورية » طرافة وأبرزها طابعاً ، هو نظام التعليم العالى الذى تعد بمقتضاه نخبة مختارة من الطلاب بين سن العشرين وسن الخامسة والثلاثين لتتولى أسمى مناصب الطبقة الحارسة . وقد أبرزت بما فيه الكفاية تلك الصلة التى تربط بين مثل هذه الفكرة عن التعليم العالى وبين إنشاء « الأكاديمية » ، ووضع البرنامج التام الخاص بعلم أو فن الحكم . ولم يكن في نظام التعليم الإغريق ما يستطيع أفلاطون الاعتماد عليه ، فلم يكن هناك يد من إنشاء أكاديمية ، التى يعد التفكير في إنشائها من وحيه الخالص ، وما تمتاز به فلسفته . كان الغرض من التعليم العالى للحراس مهنيّاً ، وقد اختار أفلاطون المنهج هنا التعليم الدراسات العلمية الوحيدة التى كانت معروفة لديه ، وهى الرياضيات والفلك والمنطق . وما لا شك فيه أنه اعتقد أن هذه الدراسات المضبوطة هى المنخل الملائم الوحيد إلى دراسة الفلسفة . ويغلب على الظن أنه توقع أن يؤدى بحث الفيلسوف الخاص عن مثال الخير إلى نتائج فى مثل دقة العلوم الرياضية وإحكامها . ولهذا السبب فإن الفكرة العامة عن الدولة المثالية تبلغ ذروتها حقاً فى مشروع تعليم يحتضن مثل هذه الدراسات ، ويضطلع ببحوث جديدة ، ويضع معارف جديدة فى متناول الحاكمين . ولنا فى حاجة لكى نقدر جلال هذه الفكرة ، إلى الاعتقاد بأن أفلاطون كان على حق فيما تطلع إليه من إيجاد علم للسياسة يبلغ فى إحكامه لإحكام الرياضيات ودقتها ، فإن من عدم النصفه أن يطالب أفلاطون بأكثر من ألف يحاول متابعة الطريق الذى شقه بيديه وأيدى تلاميذه ، والذي خلقه من الرياضيات أصدق أثر يرمز إلى العقل البشرى .

استبعاد القانون

قل أن يوجد بين الكتب التي تزعم بلوغ مرتبة المراجع في السياسة ، كتاباً يضاهي « الجمهورية » في إحكام التدليل أو لإبداع التنسيق . ولعل كتاباً من تلك الكتب لم يتضمن مثل اتجاهات « الجمهورية » الفكرية في جرأتها ، وفي أصالتها ، وفي إثارها للتفكير . وهذا الطابع هو الذي جعل « الجمهورية » كتاب كل عصر ، وقد استلهمت منه العصور اللاحقة أكثر اتجاهاتها تنوعاً . ولهذا السبب نفسه ترجع أهمية هذا الكتاب العظمى إلى أنها عامة شائعة أكثر منها نتيجة محاكاة خاصة . وكانت الجمهورية أعظم ما كتب عن المدينة الفاضلة أو الطوبيا Utopia واقتنى أثرها سائر زمرة الفلاسفة الباحثين عن الطوبيا (١) ولكن أفلاطون لم يخجل بهذا الجانب من الكتاب إلا قليلاً حتى كاد أن يغفل المضى في معالجة تفاصيل المشروع . ذلك لأن روعة « الجمهورية » الحقيقية هي روعة العقل الحر الذي لا تغله التقاليد ، ولا تقيد حافة النفس البشرية وعنادها ، ذلك العقل القادر على تسخير تلك القوى الكامنة في التقاليد والحماقات نفسها وتوجيهها نحو حياة عقلية . وستظل الجمهورية إلى الأبد صوت كل دارس ، وقبلة كل مفكر يرى في المعرفة والاستنارة القوى التي يجب أن يستند إليها التقدم الاجتماعي . والواقع من ذا الذي يستطيع أن يتكهن بمحدود المعرفة كقوة سياسية ومدى ما تستطيع الجماعة أن تستخدمه في حل مشاكلها حين تسخر قوة العقل المدرب تدريباً علمياً تسخيراً كاملاً ؟

ومع ذلك فلامفر لنا من القول بأن أفلاطون كمعظم المفكرين قد بسَّط في « الجمهورية » المشكلة التي يعالجها تبسيطاً جاوز به ما يحتمله نطاق العلاقات البشرية . فالحكم المطلق المستنير - وأفلاطون على حق إذ يذهب إلى أن الحكومة المستنيرة بالعقل لا يمكن أن تكون إلا حكومة القلة - لا يكفي فيه مجرد افتراض أن

(١) في الأصل Utopian philosophers . [الترجم .]

كلمته هي الكلمة الأخيرة في الشئون السياسية . والفرض بأن الحكم ليس إلا مجرد معرفة علمية وأنه ينبغي أن يتركه جمهرة الناس في أيدي قلة من الخبراء ذوي التدريب الرفيع ، يسقط من الحساب الاقتناع الراسخ بأن ثمة قرارات معينة ينبغي للإنسان أن يتخذها بنفسه لنفسه . وما من شك في أن هذه ليست حجة لتبرير تدخل الجماهير وتخطئها ، حيث لا يعنى هذا التدخل إلا اختيار وسائل مرتجلة للأهداف المقررة . على أن منطق أفلاطون يفترض أن اختيار الأهداف يطابق تماماً اختيار الوسائل المحققة للأهداف المتفق عليها . وهذا المنطق يبدو بكل بساطة مغايراً للحقيقة فإن موازنته بين « الحكم » و « الطب » ، وهي موازنة استرسل فيها إلى أقصى حد ، من شأنها أن تهيئ بالسياسة إلى أمر ليس من السياسة في شيء . فالقرد البالغ ، كإنسان مسئول وإن لم يبلغ مبلغ الفلاسفة ، ليس قطعاً بالرجل المريض الذى لا يحتاج إلا إلى عناية متخصصة . فهو يحتاج — فيما يحتاج — إلى امتياز العناية بأمر نفسه ، والتصرف مع أقرانه من الناس تصرف مسئول مع مسئولين . فالبدء الذى ييسط التبعية السياسية إلى مثال واحد هو العلاقة بين من يعلمون وبين من لا يعلمون ، هو مبدأ أكثر بساطة من الحقائق كما هي في واقع الأمر .

وليس أقل مما تقدم شأنًا ما أغفلته الجمهورية ، ونعنى بذلك ناحية القانون وأثر الرأى العام . وأفلاطون منطقي في هذا الإغفال ، فإن حجته لا تستقيم إذا هو أخذ هذه الناحية في الاعتبار . فإذا كانت مؤهلات الحاكمين قاصرة على علمهم الإسمى ، فإن حكم الرأى العام على أفعالهم إما أن يكون غير ذى موضوع ، وإما أن يكون ادعاء استشارته هو مجرد مناورة سياسية مأكرة يمكن بواسطتها ضبط « تدمير الجماهير » . وبالمثل فإن من الحماسة أن تغل يد الملك الفيلسوف بأحكام قانون ، كما أنه من الحماسة لإلزام الطبيب الخبير بتحرير تذكرة وصف الدواء على غرار الصفات الواردة في المراجع الطبية . على أن هذه الجبجة في الحقيقة ليست إلا مصادرة على المطلوب ، إذ أنها تزعم أن الرأى العام ليس إلا تمثيلاً مشوشاً لما

يعرفه الحاكم من قبل بصورة أكثر وضوحاً ، وأنه لا معنى للقانون أكثر من إيجاد أقل القواعد ارتجالاً لتلائم متوسط الحالات . وليس هذا وصفاً بل تصويراً مسخوفاً . وكما قال أرسطو فإن معرفة الشر بالاستعمال والتجربة المباشرة ، تختلف من حيث نوعها عن معرفة العالم لها . ويحتمل أن يكون ما يغير عنه الرأي العام هو بالذات تلك الخبرة المباشرة بضغط الحكومة وأفعالها ، وبتأثير ذلك على مصالح الناس وأهدافهم . كما يحتمل كذلك ألا يتضمن القانون مجرد قاعدة متوسطة ، بل يتضمن أيضاً تجمع نتائج التطبيق العقلي لأفضية مادية ، وكذلك المثل الأعلى للفصل العادل في الأفضية التي تماثلها .

وعلى أية حال فإن دولة « الجمهورية » الثالثة كانت ببساطة إنكاراً للإيمان بدولة المدينة السياسية ، بما استهدفته من حرية المواطنين ، وما أمثلته من أن يمكن كل فرد من المساهمة في أعباء الحكم ومميزاته في الحدود التي تسمح بها مؤهلاته . ذلك لأن هذا المثل الأعلى إنما أسس على اعتقاد راسخ بوجود فارق حاسم - من الناحية الأدبية - بين الخضوع لسلطان القانون والخضوع لإرادة مخلوق آخر من بني البشر ، حتى ولو كان هذا الشخص الآخر حاكماً بأمرة ، وانفرد بالحكمة والخير . والفارق بينهما أن الخضوع في الحالة الأولى يتمشى مع الشعور بالحرية والكرامة ، بعكس الأمر في الحالة الثانية . ولقد كان شعور الإغريق بالحرية في ظل القانون في دولة المدينة هو بالذات العنصر الذي شيد عليه أسمى القيم المعنوية ، كما كان هذا الشعور هو الذي يميز في ذهنه بين الإغريق والبربري . وينبغي التسليم بأن هذا الاعتقاد قد انتقل من الإغريق إلى المثل المعنوية العليا في معظم الحكومات الأوروبية . وقد عبر عن ذلك بمبدأ (أن الحكومات إنما تستمد سلطانها العادل من رضا المحكومين) ومع غموض مدلول هذا الرضا ، فلا ينبغي تصور احتمال اختفاء هذا المبدأ . ومن أجل ذلك فإن إغفال أفعال أفعاليين للقانون في دولته المثالية ، لا يمكن تأويله إلا على أنه فشل منه في الكشف عن جانب معنوي غريب من جوانب الجماعة نفسها التي أراد أن يبلغ بها حد الكمال .

ويتضح في الوقت نفسه أن أفلاطون ما كان يستطيع أن يدخل القانون كعنصر جوهري من عناصر الدولة بغير أن يعيد بناء هيكل فلسفته كلها ، تلك الفلسفة التي لم تكن الدولة المثالية إلا جزءاً من أجزائها . فلم يكن إغفال القانون نزوة عابرة ، بل كان نتيجة منطقية لفلسفته نفسها . إذ لو كان للمعرفة العلمية دائماً الامتياز على الآراء الشعبية — كما افترض أفلاطون — لما كان هناك محل لاحترام القانون ذلك الاحترام الذي يعمل له السيادة في الدولة . والقانون من جملة التقاليد ، إذ ينشأ مع العرف والعامة ، وهو ثمرة التجربة التي تنمو هويئاً مع تلاحق التجارب . ولا يمكن للحكمة المتولدة عن التبصر العقلي النافذ في الطبيعة أن تتنازل عن دعواها أمام دعوى القوانين ، ما لم يكن للقانون سبيل إلى نوع من الحكمة يخالف ذلك النوع الذي يوجد في العقل العلمي . ومن ثمّ فإذا كان أفلاطون محطناً في محاولته تحويل قلب نظام الدولة عن طريق نظام التعليم ، وإذا كان من شأن ذلك أن يحمل التعليم ما لا يستطيع ، فقد تحتاج المبادئ الفلسفية إلى إعادة النظر فيها ، وبصفة خاصة في التباين الصارخ بين الطبيعة والتقاليد ، وبين العقل والتجربة .. وقد شك أفلاطون في أن يكون ذلك كذلك ، أو على الأقل أن نظريته في « الجمهورية » لم تنفذ إلى أعماق سائر المشاكل التي يبحثها ، وقد أدى ذلك الشك بأفلاطون في أواخر حياته إلى أن يلتمس للقانون موضعاً في الدولة ، وإلى أن يصوغ في « القوانين » مثالا آخر للدولة تكون القوة الحاكمة فيه للقانون لا للمعرفة .

الفصل الرابع

«السياسى» و «القوانين» لأفلاطون

إن صورة فلسفة أفلاطون السياسية الأخيرة كما جاءت فى «السياسى» و «القوانين» قد تلت اتجاهاته وآراءه التى ضمها «الجمهورية» بسنين كثيرة جداً. والتشابه واضح بين الكتابين المذكورين، فى حين تتباين نظريته فيما تماماً مع نظريته الواردة فى «الجمهورية». وما نجده فى «السياسى» و «القوانين» هو آخر ما وصلت إليه تأملات أفلاطون فى موضوع دولة المدينة. وما من شك فى أن كتاب «القوانين» كان إنتاجه فى شيخوخته، فهو يرمى بإجماع النقاد عن تدهور فى قواه، ولو أن هذا القول قد يبالغ فيه أحياناً كثيرة. وليس هناك مجال للمقارنة بين «الجمهورية» و «القوانين» من حيث النفحة الأدبية، إذ من المسلم به أن كتاباته المبكرة كانت من هذه الناحية أروع ما كتب فى مجال المؤلفات الفلسفية كافة. بينما تصعب بصورة واضحة قراءة كتاب «القوانين» إذ جاء الحديث فيه مشتتاً لا ترابط فيه، حتى مع أقصى التسامح والتسليم بأن أسلوب الحوار الذى كتب به يسمح بشيء من حرية التصرف فى إرسال الكلام لإرسالاً. فى الكتاب حشو وفيه تكرار كثير. وأقرب تفسير مقبول للملك ما هو متواتر من أن المؤلف لم يراجع كتابه المراجعة الأخيرة. حقاً فيه فقرات جيدة اعتبرها بعض العلماء المختصين كأجود ما كتب أفلاطون على الإطلاق، ولكن يتضح من دراسته أن أفلاطون عند ما كتبه كان قد فقد الكفاية اللازمة، أو الاهتمام الواجب به.

وبسبب هذه الشوائب فى أسلوب «القوانين» كان إقبال القراء عليه ضئيلاً

إذا قورن « بالجمهورية » وربما اضطرب الأمر على التقاد فخلطوا بين انحطاط مستوى الأسلوب الأدبي للكتاب وتدهور المستوى الفكرى لوضعه. وهذا خطأ بدون شك. فإن الفلسفة السياسية في « القوانين » تفقد تلك القوة الفكرية الفياضة التي نجدها في « الجمهورية » ، ولكننا من ناحية أخرى نرى أن أفلاطون قد حاول في الصياغة التالية لنظريته أن يواجه الحقائق السياسية الواقعية بطريقة لم يعتمد إليها من قبل ، ويرجع إلى ذلك جزئياً ما يلاحظ من افتقار الكتاب إلى الترتيب ، فلم يسر فيه المؤلف على هدى نسق فكرى واحد بقدر ما تقلب نهجه تبعاً لموضوعات البحث المعقدة المتشابكة . أما « الجمهورية » فكتاب لكل زمان، نظراً لأن عمومية المبادئ التي عاجلها تجعلها في معظمها غير متأثرة بمرور الزمن. أما الطابع المتأخر لفكر أفلاطون فقد كان أقوى تأثيراً في تقدم الفلسفة السياسية على أيدي خلفائه في العالم القديم . ومصدق ذلك أن أرسطو مثلاً عند ما شرع في وضع كتاب « السياسة » لم يعتمد على « الجمهورية » بمثل ما اعتمد على « السياسي » و « القوانين » . ومن الصعب أن يبالغ الإنسان في أهمية الأثر الذي كان « للقوانين » في مناقشة المسائل السياسية البحتة في صورها النظرية ، كتكوين الدول وتنظيمها السياسى ، وبخاصة ما يعرف باسم « الدولة المركبة » .

العودة إلى القانون

أفضى الاتجاه الفكرى الذى اتبعه أفلاطون في « الجمهورية » إلى نظرية يخضع بمقتضاها كل شيء لذلك المثل الأعلى الذى جسمه في شخص الملك الفيلسوف ، والذى ينحصر سنده لتولى السلطة في كونه الوحيد الذى يعرف ما هو خير للناس وللدولة . وقد نتج عن التوسع في هذا المنحى من التفكير أن استبعد القانون كلية من الدولة المثالية ، كما نتج عنه أن صورت الدولة على أنها مجرد مؤسسة تعليمية فرضت فيها على أغلبية المواطنين وصاية دائمة يتولاها الحاكم

الفيلسوف ، وكان هذا التصوير جدّ مناقض لما تغلغل في عقائد الإغريق عن قيمة الحرية في ظل القانون ، ومن وجوب اشتراك المواطنين ، في حكم أنفسهم . ومن هنا كانت نظرية أفلاطون السياسية في وضعها الأول محدودة الأفق لالتزامها مبدأً واحداً ، كما كانت قاصرة في التعبير عن المثل العليا لدولة المدينة . وكان هذا الارتياح الذهني الذي راوده سبب الاتجاهات التي اتخذتها آراؤه فيما بعد . وبدل عنوان محاوره « القوانين » على أنه قد قصد إلى استعادة مكانة القانون الأدبية في تقدير الإغريق ، وهي المكانة التي حاول أفلاطون أن يفقدها بإياها . والفارق الجوهرى بين نظرية « الجمهورية » ونظرية « القوانين » هو أنه وفقاً للأولى يسطوع بالحكم في الدولة المثالية رجال مختارون اختياريّاً خاصاً ومدربون تدريباً معيناً ، ولا يغفل أيديهم أى نوع من القواعد التنظيمية العامة ، على حين نجد الدولة المثالية في المحاوره الثانية خاضعةً للقانون الذى يسود الحاكم والمحكوم على السواء . بيد أن هذا الاختلاف في النظر بين الكتّابين يتضمن تعديلات بالغة في جميع المبادئ الأساسية التى يقوم عليها الحكم ، وهي تعديلات بعيدة المدى لم يستطع أفلاطون أن يساير منطقها النهائية .

وقد درج الناس على نسبة ذلك التحول في نظرية أفلاطون السياسية إلى ما أصابه من خيبة أمل عند ما حاول الاشتراك في إدارة شئون سراقوسة . وربما كانت هذه التجربة الفاشلة قد كشفت لأفلاطون بقسوة عن الحقائق الواقعية في الحياة السياسية . ومع ذلك فمن المستحيل افتراض أنه ذهب إلى سراقوسة متوقفاً أن يعثر فيها على دولة مثالية يحكمها ملكٌ فيلسوف ، فلما خاب ظنه عدل من آرائه الأولى . فقد قال أفلاطون نفسه عكس ذلك : الخطاب السابع حيث جاء في نصيحته لأتباع ديون ما يلى : « لا تدعوا صقلية ولا أية مدينة حيثما كانت تخضع لسادة من البشر بل للقوانين . ذلكم هو مذهبي واعلموا أن الخضوع نشر على كل من السادة والمسودين عليهم جميعاً ، وعلى أحفادهم وجميع ذريتهم » (١) .

ومع أن هذا القول قد كتب سنة ٣٥٣ ق . م . فأفلاطون يقول كذلك إن ما أوصى به من تشكيل لجنة تشريعية تضع القوانين الجديدة هو نفس ما كان ينوي هو وديون تنفيذه معاً^(١) . وعلى هذا فمن الواضح أن تجربة سراقوسة كانت منذ البداية تستهدف إيجاد دولة تسير على أوضاع قانونية . أما اللجنة التشريعية المذكورة — وكانت أداة شائعة لدى الإغريق لسن قوانين المستعمرات — فهي المبرر الأدنى لوضع « القوانين » . وإذا لاحظنا أن « السامى » قد وضع في الفترة التي اتصل فيها أفلاطون بديون (من سنة ٣٦٧ إلى سنة ٣٦١) تبين لنا أن مجرد البحث في مزايا وعيوب القانون في الحكومات ، إنما تكشف عما خامر أفلاطون من تشكك في إمكان تطبيق النتائج التي سبق أن وصل إليها في « الجمهورية » . ومن ثم فلا حرج في أن نستخلص من ذلك أن معتقدات أفلاطون لم تتحول قط تحولا مفاجئاً ، وأنه كان يحس خلال سنوات عديدة أنه من الصعوبة بمكان إسقاط القانون من حساب الدولة المثالية .

ومن ناحية أخرى فمن المقطوع به كذلك أن أفلاطون لم يسلم قط تسليماً نهائياً بأن النظرية التي ذهب إليها في « الجمهورية » نظرية خاطئة ، وأنها حقيقة بأن تهجر . فلقد كرر القول بأن هدفه من « القوانين » هو أن يصف الدولة التالية في المرتبة للدولة المثلى ، كما كان يربط أحياناً بين هذا القول وبين أقوى ما سطره عن أهمية القانون . فالتناس بدون القوانين : « لا يختلفون ألبتة عن أشد الحيوانات وحشية » — كما قال — ومع ذلك إذا ظهر حاكم كفء انتصف الحاجة إلى حكم القوانين : « إذ ليس ثمة قانون ولا شرعة أعظم من المعرفة شأناً »^(٢) . وعلى ذلك يكون أفلاطون قد ظل حتى النهاية مقتنعاً بأنه يجب في الدولة المثالية حقاً أن يسود حكم العقل خالصاً ، ومتجسماً في الملك الفيلسوف الذي لا يقيدده قانون أو عرف . ومن المحتمل أن أفلاطون لم يكن قط على ثقة تامة بإمكان تحقق مثل أعلى

(١) ٥٣٣٧ .

(٢) ٨٧٥ ، ٨٧٨٤ .

كالتى كان يشده ، ولكنه قد اقتنع مع الزمن باستحالة تحقيق ذلك ، فقد كانت الدولة الخاضعة لحكم القانون فريسة على الدوام للعجز الكامن فى الطبيعة البشرية . وبذلك لم تكن دولة كهذه جديدة بأن تقف على قدم المساواة مع الدولة المثالية . وقد ذهب أفلاطون صراحة إلى أنه فى حالة تغلر المعرفة اللازمة لتكوين الملك الفيلسوف ، يصدق ما يحسه الشعور العام من تفضيل الحكومة الخاضعة للقانون على حكومة يسوسها قوم هم الحكام الذين نعلمهم . فالصلة بين النظريتين لا تبعث مطلقاً على الرضا . فالمثل الأعلى منطقياً لا تشوبه شائبة ، ولكنه عملياً غير قابل للتحقيق ، هذا فى حين أن الدولة التى دون الدولة المثلى غير مستحيلة التحقيق ، ولكنها مزعزة الأساس .

والواقع أن هذه الصعوبة الخاصة بأفضل دولة وبالدولة التى تليها فى الأفضلية إنما نشأت مباشرة عن مشكلة أساسية فى فلسفة أفلاطون ، اضطرب لمواجهتها فى مواضع عدة خلال الحقبة الأخيرة من حياته ، ولم يوفق قط إلى حلها . فلم يكن الأمر إذن مجرد تساؤل عما إذا كانت لديه فكرة كبيرة عن القانون كمنصر من عناصر الحكم . فإذا كان اتجاه تفكيره فى « الجمهورية » (بالإضافة إلى مجموع المبادئ الفلسفية) سليماً ، فإن الدولة لا يكون فيها محل للقانون ، وعلى عكس ذلك إذا لم يكن بد من إيجاد محل للقانون ، فإن ذلك لا يتأتى إلا بإدخال تعديل بعيد المدى على جملة فلسفته مع التسايم بمبادئ من شأنها على الأقل أن تعقد هذه الفلسفة تعقيداً كبيراً . وقد أوجدنا هذا الوضع أمام معضلة عسيرة ، وليس أدل على عظمة أفلاطون الفكرية من أنه أدرك وجود هذه المعضلة وتحدث عنها . ويبدو أنه ما من ناقد منذ أرسطو أثار اعتراضاً ضد أفلاطون إلا وكان هذا الاعتراض من وحي كتابة أفلاطون نفسه .

وقد جاء إسقاط القانون من حساب الدولة المثالية نتيجة لتلك الحقيقة المزدوجة ، وهى أن مهنة الحكم قد عرفت بأنها فن يعتمد على العلم الصحيح ، وأن هذا العلم يفهم — على غرار الرياضيات — كإدراك عقلى من النوع الذى لا

تريده المعرفة الواقعية المحسوسة شيئاً ، أو في القليل لا تريده تلك المعرفة شيئاً أكثر من مجرد التوضيح . ووراء هذه النظرية افترض أن العقل والإدراك الحسى أمران على الأقل مختلفان ، بل وربما كانا متعارضين . فالمعرفة بالمثال (النموذج) مستحيلة ما دام المفكر محوطاً ومقيداً بكل هذا الخابط المشوش مما تنقله إليه الحواس ، وذلك كاستحالة معرفة الحقيقة في علم الفلك ما دام المرء يعتقد أن حركة الكواكب الواقعية هي الحركة التي يبدو أنها كذلك .

وفي باب علم الأخلاق تتضمن معرفة الخير استقلالاً يشبه ذلك الاستقلال عن الميول والشهوات الوثيقة الاتصال بالجسد . وهذا التمييز بين الجسم والنفس — الذى قد يتطور إلى تعارض واضح بين الطبيعة العليا والطبيعة السفلى في الإنسان — هو عامل من عوامل الاضطراب في فكر أفلاطون ، بالرغم من أنه لم يسلم قط بصفة نهائية بجميع النتائج التي يمكن أن تنفرع عن هذا التمييز .

وفي نطاق السياسة في العصر الحاضر يحسب القانون الوضعى — وهو القانون كما هو كائن فعلاً وكما يمارسه الناس في مجتمع واقعى — في جانب الحواس والميول . وربما كان هذا القول أقرب إلى فهم الإغريق منه إلى فهمنا اليوم ، نظراً لأن القانون الإغريق كان أكثر اعتماداً على العرف والعادة منه في الأنظمة الحالية ، حيث توجد هيئة خاصة مهنتها القضاء ، وتتوفر بدرجة متفاوتة عناصر فقه علمى . وعلى أى حال فإن حكمة القانون هي حكمة التجارب ، لأنه يتلمس مسيله على هدى السوابق التي تتعاقب واحدة تلو الأخرى ، ويضع القواعد التي تتلاءم مع الحالات والمسائل حسب ظهورها دون أن يصل ألبتة إلى إدراك جامع مانع للمبادئ التي تقوم عليها . وقصارى القول إن هذه الحكمة تختلف بمقام الاختلاف عن الفن كما كان يتصوره أفلاطون ، أى التطبيق الإرادى لما ثبت علمياً من مسببات تؤدي إلى غاية متوقعة واضحة المعالم . وكانت المشكلة وليدة التعارض بين الطبيعة والتقاليد تعارضاً كان نقطة البدء في بحثه . لأنه إذا كان القانون وليد التقاليد (واللفظان في اللغة اليونانية

واحدة^(١)، وكان لا يمكن تجاهله كمعصر من عناصر الحكم، فكيف تيسر إقامة المنظمات على أساس من العقل والمنطق حيث يؤكد تحقيقها الحد الأقصى من الخير الطبيعي .

على أن هذه المسألة ليست مسألة تاريخية عني عليها الزمان، بل لا يزال لها أهميتها حتى اليوم . فكيف يتسنى لمجتمع منظم ومنسق أن يتواءم مع مثل هذه القوى السيكلوجية الهائلة التي تمثلت في عبقرية القانون الروماني أو القانون العام الإنجليزي ؟ فإن الشئون العادية في الحياة ، بما فيها من تقديرات واحتمالات متغيرة على مر الأيام ، إنما تتفاعل في بوتقة العرف والعادة ، وهذه البوتقة تتغير بلا شك ، ولكن ببطء ودون أن يكون ذلك وفقاً لخطة مرسومة ، بل ودون أن يكون ذلك التغيير متوقعا في جلته ، لأن هذه البوتقة هي بالذات التي يحدث في باطنها كل تنظيم وتغيير . فأمور الحياة على الجملة ليست منافية للعقل بل لا عقلية ، ولو أن بعض أجزائها يبرز على الدوام ويظهر على أنه القوى المنافية عقلا للتقاليد أو العرف ، تلك القوى التي تقف في سبيل أى تغيير معقول للنظام القائم . فهل لنا أن نفسر أسس الحياة القائمة على العرف ، وهي القيم والمثل العليا المعتمدة التي ينظم الناس على مقتضاها مآربهم الشخصية ومعاملاتهم مع الآخرين على أنها عبء العقل ، وأنها العقبة الكؤود في سبيل خلق فن للمهيشة والحكم . الواقع أن هذا هو الاقتراض الذي تستند إليه الدولة المثالية في « الجمهورية » والذي اضطر أفلاطون إلى الخروج على أعز ما حرص عليه من المثل العليا السياسية للدولة . ولكن إذا لم يكن العرف والعادة هما العدو اللدود ، وإذا لم يكن ما اصطلاح عليه الناس مضادا للطبيعة ، فكيف يمكن تفسير كل منهما على أنه يكمل الآخر ؟ هل يمكن لرجل أن يدين بالخضوع لسيدين ؟ ألا يتحتم أن يلتزم أحدهما ويعرض عن الآخر ؟ لقد أخذ أفلاطون عن سقراط — ولم يتحول عن

(١) القانون باللغة اليونانية يسمى نوميوس nomos ، وقد عربت قديما فقيل ناموس وتجمع على نومييس ، وكتاب أفلاطون يسمى النومييس nomoi وهكذا حرفه العرب . (المترجم) .

ذلك طيلة حياته - أنه يجب عليه أن يلتزم جانب العقل، ولكن ضَعُفَ إيمانه
بضرورة الاستخفاف بشأن العرف . وقد كانت المشكلة في نظريته السياسية
المتأخرة مشكلة المكانة التي يجب أن تكون للقانون في الدولة .

القيد الذهبي للقانون

تتجلى هذه المعضلة في « السياسي » حيث لا تعد المحاورة في الحقيقة وقبل
كل شيء كتاباً سياسياً، بل تدريجاً على فن التعريف ، وحيث نرى السياسي
محور البحث الذي وقع عليه اختيار أفلاطون ، ولكن هذا الاختيار لم يأت عفواً .
حقاً إن النتيجة التي انتهى إليها البحث هي أن السياسي فنان أكبر مؤهلاته المعرفة،
وقد شبه بالراعي الذي يسوس قطيعاً من البشر ويدبر أمره، أو هو بالأحرى رب
الأسرة الذي يدبر شئونها خير أفرادها جميعاً . وهنا يجب أن نسجل أن هذه الحجة [أ]
هي نقطة الابتداء في كتاب « السياسة » لأرسطو الذي أبان في مطلعها بأن الأسرة
والدولة نوعان متميزان من الجماعات ، وأن الأسرة بالتالي ليست مماثلة بالضبط
للحكومة المدنية . ووجه الخلاف بين الأمرين أوسع مما يبدو في ظاهره ، وقد
ظل باطراد مثار نزاع بين أنصار الحكومة المطلقة من ناحية ، وأنصار الحكومة
الحرّة من ناحية أخرى . والمشكلة بالطبع هي ما إذا كان يفترض أن الرعية تعتمد
على الحكام كما يعتمد الأطفال على الوالدين ، أم يفترض أن الرعية مسئولة وأنها
تحكم نفسها بنفسها . وليس المعنى الذي أجاب أفلاطون به على هذا السؤال في
المقام الأول من الأهمية بل كونه ناقش الموضوع . وقد زعم في « الجمهورية » أن
السياسي فنان له حق الحكم ، لأنه الوحيد الذي يعرف ما هو خير ، أما في
« السياسي » فقد بسط هذا السؤال ، وجعل من الافتراض المذكور في « الجمهورية »
مادة لتعريف دقيق مفصل .

وقد دعم هذا التعريف بتدليل قوى يؤيد الحكم المطلق إذا كان الحاكم فناناً

حقاً في حكمه ، فقال (١) !:

« هذا الحكم هو أسلم صور الحكم ، وهو وحده الحكم الحقيقي حيث نجد الحكام متمكنين من العلم حقاً وليست عليهم سياؤه فقط. وسواء في ذلك أحكموا بالقانون أم بغير قانون ، وسواء رضى رعاياهم أم لم يرضوا » (٢) .

ولا شك في صعوبة القول بأن سير الحكومة بغير قانون ، ولكن يجب أن يواجه القانون بصفة تقريبية الحالات العادية ، فغل أيدي الحاكم الخبير حقاً عبث ، كقل يد الطبيب بإلزامه بما هو وارد في الكتب وهو يعلم من الطب ما يؤهله لتأليف هذه الكتب . وهذه الحجة هي التي ما برحت تساق لتبرير الحكم المطلق المستنير منذ أيام أفلاطون إلى يومنا هذا . فإذا أرغم الناس : « على خلاف القوانين المستطورة والتقاليد الموروثة على أن يفعلوا ما هو أعدل وأشرف وأفضل مما كانوا يفعلون من قبل » (٣) فن الخطأ أن يقال إنهم قد أسى إليهم . لأنه من غير المنتظر أن يعرف الكثيرون ما هو خير للدولة . وهنا يظهر لنا ما اقترضه كتاب « الجمهورية » بصورة صريحة وتصبح نتيجته مقبولة تمام القبول . ففي الدولة المثالية لا يعتبر رضا الرعية من العدة التي يتزود بها الحكام ، ما دامت حرية الرعية بمقتضى العرف والتقاليد القانونية لا تنتج غير عرقلة الحرية الفنية لحاكم يعرف فنه .

ومع هذا فإن أفلاطون لم يكن صادق الرغبة في التمسك بكل نتائج الرأي الذي انتهى إليه ، أو أنه على الأقل كان مدركاً تمام الإدراك أن هناك وجهاً آخر للموضوع . ويتضح ذلك من كون تعريفه للسياسة يبرز الفارق بين الملك

(١) السياسي ٢٩٣ - هـ ترجمة فاوولر Fowler .

(٢) « أنشائي » من محاورات الشيخوخة ، وشخصياتها ثيودورس الإثيل ، وسقراط ، وكان شاباً . ونجد قبل هذا النص ألقى جاء على لسان ثيودورس ، أن الطبيب يقوم بالعلاج لأنه « يعرف » فن العلاج ، بصرف النظر عن الطريقة التي يعالج بها ، وبصرف النظر عن فقره أو غناه . فكذلك السياسي أو الحاكم يجب أن « يعرف » أولاً المبادئ النظرية للحكم . (المترجم) .

(٣) ٢٩٦ - ٣٠٤ .

والطاغية في هذا الشأن بالذات. فالطاغية يحكم بالقوة قوماً مرغمين ، بينما نرى أن الملك الصالح أو السياسي له من القدرة الفنية ما يجعل حكمه مرغوباً فيه ^(١) . ولا وسيلة للتوفيق بين هذين الوضعين ، ولكن الواضح أن أفلاطون لم يرغب في التجاوز عن أيهما . وليس من الظلم لإكراه الناس على أن يكونوا أحسن حالاً مما جرت به التقاليد ، ولكنه مع ذلك لم يستطع التغلب على كراهية الإغريق للحكومة التي لا تعتمد إلا على القوة . وتذكرنا عبارته بفصاحة بيانه عندما هاجم الطغيان والطاغية في الكتابين الثامن والتاسع من « الجمهورية » وذلك لأسباب تتجاوز مجرد افتقار الطاغية إلى الصلاح ، وقلة احترامه للروابط المعتادة بين الناس .

ويتضح كذلك من تقسيم أفلاطون للدول في « السياسي » أنه قد ابتعد قليلاً عن الموقف الذي اتخذته في « الجمهورية » . ويستلفت النظر هنا أمران : أولهما أن الدولة المثالية قد استبعدت نهائياً من عداد الدول المستطاع تحقيقها ، والأمر الثاني أن الديمقراطية قد خصت برعاية أكبر في « السياسي » عنها في « الجمهورية » . ففي المؤلف الأول حيث لم يعنه بالمرّة ، أولم يعنه إلا قليلاً ، تقسيم الدول ، نجده يضع الدولة المثالية في القمة ، ونجد الدول الواقعية مرتبة كأدوار متعاقبة يتولد الواحد منها عن فساد الآخر . فالديمقراطية ^(٢) (Timocracy) أو الدولة العسكرية هي مظهر انحلال الدولة المثالية ، وحكومة الأقلية (الأوليغاركية Oligarchy) أو حكومة الأثرياء ، هي انحلال الديمقراطية ، والديمقراطية تنشأ عن فساد حكم الأقلية ، كما تظهر الحكومة الاستبدادية - وهي في ذيل القائمة - عند فساد الحكومة الديمقراطية . أما في « السياسي » فترى محاولة لوضع تقسيم أكثر إحكاماً . فالدولة المثالية أو الحكم الفردي البحت الذي يسوده الملك الفيلسوف شيء « إلهي » ، ولذلك فهي من الكمال بحيث لا تتلاءم مع أحوال

(١) ٢٧٦ هـ .

(٢) دولة يشترط فيها نصاب في الملكية لكل صاحب مركز ظاهر ، أو هي حكومة أصحاب المال ، واللفظ في اليونانية مركب من time أى الثروة ، و Kratain أى الحكم . (الترجم) .

البشر. وهى تتميز عن جميع أشكال الدول الواقعية بأن الحكم فيها للمعرفة ، وبألا حاجة فيها للقانون . وهذه هى الدولة فى « الجمهورية » ، وقد وضعت فى المكان اللائق بها ، وهو أنها « نموذج ثابت فى السماء » يحاكيه البشر دون أن يبلغوه . وقد توصل إلى تقسيم الدول الواقعية بمزاوجة كل فئتين إحداهما مع الأخرى . ففرع عن التقسيم الثلاثى التقليدى فرعين لكل قسم تبعاً لكونه موافقاً للقانون أو مخالفاً لياه . وبهذه الطريقة يصل أفلاطون إلى التقسيم السداسى المتضمن ثلاثة أنواع تدين للقانون وثلاثة أخرى مقابلة تنكر له ، وهو ذلك التقسيم السداسى الذى أخذ به أرسطو فيما بعد فى كتاب « السياسة » . وهكذا يكون حكم الفرد مصدراً للحكومة الملكية وللحكومة الاستبدادية ، كما تتولد عن حكم الأقلية الحكومة الأرستقراطية . وحكومة الأوليغاركية ، وذلك فى حين يعترف أفلاطون للمرة الأولى بصورتين للديمقراطية وهما الصورة المعتدلة والصورة المتطرفة . والأكثر عجباً أن أفلاطون هنا يجعل الديمقراطية أصلح الدول التى لا قانون لها ، بالرغم من كونها أسوأ الدول الخاضعة للقانون . وعلى ذلك تكون كل من هاتين الصورتين للديمقراطية أفضل من الأوليغاركية . ومن المؤكد أن أفلاطون قد اتجه نحو الموقف الذى اتخذته فيما بعد فى « القوانين » الذى يصف الدولة ذات المقام الثانى فى الأفضلية بأنها محاولة للجمع بين الملكية والديمقراطية . وفى هذا اعتراف ضمنى بأنه لا يمكن فى الدول الواقعية تجاهل أهمية الرضا الشعبى ومساهمة الأفراد فى الحكم .

يجب إذن أن نفهم نظرية أفلاطون الجديدة صراحة على أنها حولة تالية فى الأفضلية ، مع ما تتضمنه من تعارض غير مقبول بين مدينة سماوية ومدينة أرضية ، لأن ما تجمع للبشرية من ذكاء ليس كافياً فى تحقيق فكرة الملك الفيلسوف . ، لذلك كان أفضل حل فى طريق البشر هو الاعتماد على الحكمة التى يمكن أن تتمثل فى القانون ، وعلى نزعة النفس الفطرية نحو الحكمة الكامنة فى العادة والعرف . وتتكشف المرارة التى قبل أفلاطون معها هذا الحل الوسط عند قوله منهكاً : الآن

يجب تبرير إعداد سقراط^(١) وعلينا أن نتصور الدولة وما فيها من قوانين موروثية على أنها نوع من المحاكاة للمدينة السماوية . وعلى الأقل لا شك في أن القانون أفضل من الهوى ، وأن صلاح الحاكم الخاضع للقانون أفضل من تلك الإرادة التحكيمية التي تصدر عن طاغية مستبد ، أو عن حكومة بلوتقراطية (Plutocracy) أو عن حكم الغوغاء . ولا ريب كذلك في أن القانون هو على العموم قوة باعثة على الحضارة بصيغ الإنسان بدونها . — مهما تكن طبيعته — أحط من الحيوانات المتوحشة . ومع ذلك فإن هذا القول ، الذي يذكرنا بأرسطو ، هو بالنسبة إلى أفلاطون مسألة عقيدة لم تستطع فلسفته أن تبررها تبريراً صحيحاً ، من هذا الوجه الذي تقابل فيه فلسفته بين العلم والظن .

ولم يتردد أفلاطون في تسجيل ذلك الإيمان في إحدى الفقرات الأخاذة من كتاب « القوانين » ، حيث يقول :

« فلنفرض أن كل واحد منا ، نحن المخلوقات الحية ، إن هو إلا دمية بارعة صنعتها الآلهة ، ولسنا ندري أكان غرضها من ذلك اللهو أم الجذ . ولكننا نعلم حق العلم أن ما فينا من انفعالات هي كالأوتار أو الحبال التي تجذبنا ، وأنها لتعارضها فيما بينها تجرنا إلى أفعال متضادة فنبلغ الحد الذي يفصل بين الخير والشر . وهنا يحدتنا العقل أن كل واحد منا يجب أن يتمسك على الدوام بخيط واحد فقط من جملة تلك القوى الدافعة له ، وألا يدعه يفلت منه بأي حال من الأحوال ، ومقاوماً شد الخيوط الأخرى : هذا الخيط هو الحاكم الذهني ، هو حكم العقل المقدس الذي يسمى القانون المشترك للمدينة (Poleos koinon nomon) وهو خيط لين لأنه من الذهب ، أما الخيوط الأخرى فهي خيوط من حديد صلبة شبيهة بناذج من كل نوع^(٢) . يجب إذن أن نتعاون دائماً على اتباع

(١) السامس ٢٩٩ ب - ٣٠٠ .

(٢) التقابل بين الذهب والحديد هو الذي ذهب إليه أفلاطون في الجمهورية (٤١٥ - ٤١٠) ويزيد الأجناس على أساسه ، متبهماً في ذلك هزويد . وصيغة القوانين في هذا الموضع تروى إلى تلك الإشارة (عن تعليق إدوارد دي بلس على الترجمة الفرنسية - المترجم) .

قيادة ^(١) القانون الحسنة (*Kalliste agoge tou nomou*) لأن العقل (*Logismou*) ما دام حسناً بالذات ، فإنه يستدل في رفق لا في عنف ، ويحتاج في قيادته إلى من يمينه على انتصار الجنس الذهبي الموجود فينا على غيره من الأجناس ^(٢) .

يجب إذن أن ترتبط أطراف الدولة التي تضممتها نظرية أفلاطون الأخيرة « بالخيط الذهبي للقانون » ، وهذا يعني أن المبدأ الخلقى الذى يقوم عليه تنظيمها يختلف عنه في « الجمهورية » . ويمكن القول بأن القانون الآن هو ممثل العقل الذى عمل أفلاطون على جعله أسمى ما في الدولة المثالية ، والذى ظل بعده أسمى قوة في الطبيعة . وتبعاً لذلك كانت أهم الفضائل في الدولة المثالية هي العدالة ، وتقسيم العمل ، والتخصص في الوظائف الذى يضع كل إنسان في المركز الذى يصلح له ، و « يعطيه ما له » ، بمعنى أن تتاح له فرصة الوصول بجميع مواهبه إلى ذروة الازدهار ، واستثمارها إلى أقصى الحدود . وفي دولة « القوانين » نرى الحكمة تتبلور في القانون — أو قل إنها تتجمد فيه — وليس من الممكن تحقيق هذا التوافق المرن بين الفرد والدولة ، ولكن المفروض في القواعد التنظيمية التي تضعها القوانين أنها « في جملتها » تكون أحسن ما هو مستطاع . لذلك كانت أسمى فضيلة في مثل هذه الدولة هي الاعتدال أو ضبط النفس ، أي الميل إلى التقيد بالقانون أ ، و روح الاحترام نحو هيئات الدولة ونظمها واستعداد المرء للإخضاع نفسه لقواه المشروعة .

وينتقد أفلاطون في الكتب الأولى من « القوانين » انتقاداً مراراً تلك الدول ، التي من قبيل إسبرطة ، والتي اتخذت من الفضيلة الرابعة وهي الشجاعة ، الهدف

(١) في اليونانية (*agoge*) تفيد الجذب أو المنهج أو القيادة ، وفي الترجمة الإنجليزية (*Leading-string*) وفي الفرنسية (*Traction*) . (المترجم) .

(٢) القوانين ٣٦٤٤ - ٣٦٤٥ أ عن ترجمة بيري (*Bury*) الإنجليزية . (وقد اصطنا في ترجمة هذا النص بالترجمة الفرنسية الحديثة التي قام بها إدوارد دي بلاك وصدرت عام ١٩٥١ ، وكذلك بالنص اليوناني) . المترجم .

الرئيسى من التدريب ، وأخضعت بذلك سائر الفضائل المدنية الأخرى للتجاسع العسكرى . وهكذا نرى بوضوح أنه أصبح أقل تقديراً . لإسبرطة منه حين تحدث عنها بمناسبة الدولة التيموقراطية التى تكلم عنها فى «الجمهورية» ، وأنه استهجن الحرب فى صراحة تامة مبيناً عدم جدواها كغاية تسهّلها البول ؛ ذلك أن غاية الدولة هى الانسجام أو الائتلاف فى كل من العلاقات القائمة فى الأسرة أو العلاقات الخارجية ، وإذا قصر الجهد عن تحقيق ذلك الانسجام الكامل الناجم عن التخصص فى الوظائف فى الدولة المثالية ، فأفضل ضمان لهذا الانسجام هو الخضوع للقانون . فدولة «القوانين» إذن هى دولة تشاد على التوسط أو الاعتدال باعتبار أنه أهم فضائلها ، وتسعى إلى تحقيق الانسجام بالتزام روح الطاعة للقانون .

الدولة المختلطة

من الواضح إذن أن أفلاطون أخذ يتلمس مبدأ للتنظيم السياسى يحقق النتيجة المبتغاة ، وهو مبدأ يقوم فى نظريته الجديدة بالدور الذى قام به مبدأ تقسيم العمل وتقسيم المواطنين إلى ثلاث طبقات فى نظريته السابقة التى أوردها فى «الجمهورية» . والواقع أنه كشف^(١) عن مبدأ توارثه تاريخ النظريات السياسية ، وحظى بتأييد معظم المفكرين الذين تعرضوا لمشكلة التنظيم فى مدى قرون كثيرة . وهذا المبدأ هو مبدأ «الدولة المختلطة» التى وضعت لكى تحقق الانسجام بطريق التوازن بين القوى ، أو بطريق الجمع بين عدة مبادئ مختلفة الانجاء جمعاً يفضى إلى

(١) أكبر الظن أن أفلاطون لم يكشف الدولة المختلطة . انظر إشارة أرسلت إلى نظريات أخرى للدولة المختلطة (السياسة ، ١٢٦٠ ب ، ٣٣) . وقد ترجع هذه الإشارة إلى كتاب سابقين . مهما يكن من شئ فإن «القوانين» أول صورة باقية للنظرية .

تلاشى هذه الاتجاهات بعضها في بعضها الآخر. وهكذا يكون الاستقرار ناتجاً عن تعارض القوى السياسية. وهذا المبدأ هو الأصل الذي تولد عنه مبدأ فصل السلطات المشهور الذي أعاد منتسكيو اكتشافه بعد ذلك بقرون على أنه جوهر الحكمة السياسية الكامنة في الدستور الإنجليزي. أما عند أفلاطون فالدولة المختلطة التي بين معالمها في «القوانين» يقال إنها جمع بين مبدأ الحكمة في النظام الملكي، ومبدأ الحرية في النظام الديمقراطي. ومع هذا لا يمكن القول إنه ظفر بتحقيق التأليف الذي كان يحول بخاطرهم، بل لا يمكن القول كذلك بأنه قد ظل غلصاً لمثال الدستور المختلط، فقد لبث اتجاه أفلاطون مشتتاً على وجه لا رجاء فيه، حتى جنح في النهاية إلى ذلك الاتجاه الأكثر ملاءمة، والذي سبق أن بسطه في «الجمهورية».

ومع ذلك فإن طريقته في التمهيد إلى مبدأ الدولة المختلطة والدفاع عنه، كان لهما أعظم الأثر في تقدم هذا البحث فيما بعد. ولما كانت محاورة «القوانين» تبحث في الدول الواقعية، فقد رأى أفلاطون أن منهج الاستدلال المنطقي الخالص أو الاستدلال النظري، وهو المنهج الذي اصطنعه في «الجمهورية»، أصبح لا محل له في «القوانين»، لأن المشكلة أصبحت تتعلق بنهوض الدول وسقوطها، وبالأسباب الواقعية لا المثالية لعظمتها وانحلالها. ولهذا شرع أفلاطون في الكتاب الثالث من «القوانين» بيسط أول محاولة، من محاولات لا يحصرها العدد، لوضع نوع من التاريخ الفلسفي يتتبع أطوار تقدم المدنية، ويحدد مراحلها العvisية التي اجتازتها، ويبين أسباب الرقي والانحطاط، ثم يستخرج بتحليل ذلك سائر قوانين الاستقرار السامى التي يجب على السامى الحكيم مراعاتها حتى يتمكن من التحكم في التغيرات التي تكثف الجماعة الإنسانية، وتوجيه هذه التغيرات وفق ما يريد. ويلاحظ أفلاطون، في فقرة تذكرنا بأرسطو، أن الحياة الإنسانية محكومة بأمور ثلاثة: الله، والحظ، والفن، وأن الفن يجب أن يعمل بالاشتراك

مع الظروف^(١)، حقا ليس في التاريخ الميثولوجي الذي كتبه أفلاطون ما يتم عن الاعتماد على قواعد للبحث الدقيق ، ومع ذلك فإن هذه الإشارة في «القوانين» إلى ضرورة ربط دراسة السياسة بتاريخ الحضارة ، كانت أجدى من ذلك المنهج التحليلي والقياسي الذي يسود «الجمهورية» ، فقد وضعت أساس تلك التقاليد الصحيحة للأبحاث الاجتماعية ، وبخاصة طريقة البحث التي تلقاها أرسطو وهذبها .

وليست خطة أفلاطون في التاريخ الفلسفي للجنس البشرى حاسمة ، لأنها استهدفت أكثر من غاية وضمت أكثر من مبدأ . فهي تعتمد قبل كل شيء على الفكرة الشائعة لدى الإغريق عن الاتجاه الذي تطورت إليه نظمهم الخاصة . ففي مبدأ الأمر كان الناس يعيشون كالرعاة في أسر منعزلة ، وتنقصهم الصناعات التي تستخدم فيها المعادن ، كما تنقصهم الفوارق الاجتماعية وكثير من مساوئ الحياة المتقدمة . ويتخيل أفلاطون ذلك العهد في صورة «عصر طبيعي» كان الناس يعيشون فيه بسلام ، لأنه لم تكن قد ظهرت بعد الحرب التي تظهر بوجود جماعة أعظم طموحاً من غيرها . وكانت قد ظهرت في كتابات أفلاطون فكرة «الحالة الطبيعية» ، وهي الخرافة الكبيرة التي نجدها عند المتأخرين من فلاسفة السياسة . وكلما تكاثرت الناس عدداً ، واتسع نطاق الزراعة ، وابتدعت صناعات يملوكة جديدة ، تجمعت الأسر في قرى ، فيظهر في النهاية السياسي الذي يوجد بين القرى ويحلها مدناً . وهذا النهج من التطور هو الذي استند إليه أرسطو في الفصول الافتتاحية من كتاب «السياسة» ليرى الوظيفة التي يمتاز بها المدينة باعتبار أنها هي التي تضطلع بإمكانيات الحياة المتقدمة .

(١) القوانين ١٧٠٩ أ-ب . ليس المقصود بالفن عند أفلاطون الفن الجليل ، بل الصناعة على الإطلاق ، التي تبرز فيها صنعة أو عمل الإنسان . أما حديثه عن الحظ ، chance ، باليونانية ، والفرق بينه وبين المناسبة أو الظروف (Kairoo) occasion فيوضحه هذا المثل الذي يورده في القوانين حيث يقول إن الملاح عند هياج البحر يعمل على تسوير السفينة بأمرين هما قته والظروف . (المترجم) .

ومع ذلك فقد استهدف أفلاطون غرضين آخرين على الأقل ، يعد أحدهما عرضياً إلى حد ما ، ويعد الآخر أوثق صلة بظهور اللستور المختلط . فهو يعرض في نقده لإسبطة ، ويرد أسباب سقوطها إلى نظامها العسكري المحض ، لأن « الجهل خراب الدول » . ولكنه كان يرغب قبل كل شيء في أن يبين كيف كانت سلطة الملكية القائمة على العسف وما يصحبها من طغيان سبباً في الانحلال كما يتجلى مثال ذلك بوجه خاص في دولة الفرس ، وكيف أدت ديمقراطية أثينا الطليقة العنان إلى إهلاك نفسها بالتطرف في الحرية . وكانت كل دولة منهما تستطيع أن تزدهر لو قنعت بالتزام الاعتدال ، فتقوم السلطان بالحكمة أو تعدل الحرية بالنظام ، لأن الإفراط في كلا الحالتين هو الذي أدى إلى الخراب . فها هنا إذن المبدأ الذي يجب أن تقام عليه الدولة القاضلة . فإن لم تكن الدولة ملكية فيجب على الأقل أن تشتمل على مبدأ الملكية ، وهو مبدأ الحكومة الرشيدة القوية الخاضعة للقانون . وكذلك إن لم تكن الدولة ديمقراطية فيجب أن تشتمل على المبدأ الديمقراطي ، ألا وهو مبدأ الحرية والسلطة اللتين تشارك الجماهير فيها ، مع الخضوع بطبيعة الحال للقانون .

ويمكن تعميم هذه الحجة . فقد سلم الناس منذ أقدم العصور بدعوى كثيرة تطالب بالسلطان — مثل حق الآباء على الأبناء ، والشيوخ على الشباب والأحرار على العبيد ، والأشراف على الأخصاء ، والأقوياء على الضعفاء والحكام المختارين بالقرعة على غيرهم من المواطنين^(١) — وقد تعارض بعض هذه الحقوق مع بعضها الآخر فينبج عن ذلك أسباب الشقاق . ومن رأى أفلاطون بطبيعة الحال أن الحق « الطبيعي » الوحيد في السلطة هو حق الحكماء على من هم دونهم حكمة ، ولكن هذا الأمر يتعلق بالدولة المثالية . وترجع المشكلة في الدولة الثانية إلى اختيار هذه الحقوق المسلحة ، والجمع بينها لنحصل في النهاية منها على

(١) القوانين ١٩٠ أ — د . انظر أيضاً قائمة مماثلة لهذه الحقوق في كتاب السياسة لأرسطو

أفضل حكم يخضع للقانون ، وهذا يعنى فى الواقع أن أفلاطون يقترب من الحكمة بعض الشيء بالاعتماد على حق السن والحسب والثروة ، وهى ظواهر يجوز لأول نظرة اتخاذها دليلا على مقدرة أعلى من المتوسط مع بعض التساهل فيما يختص بالقرعة لإرضاء للديمقراطية .

ومن الواضح أن إنشاء مدينة تنطبق عليها هذه الأوصاف يتطلب النظر إلى العوامل الكامنة المادية والاقتصادية والاجتماعية ، وهى عوامل يتوقف الدستور فى وجوده عليها ، ما دامت الدولة المختلطة عند أفلاطون ليست مجرد توازن بين القوى السياسية . وتبعا لذلك نراه يبدأ بالبحث فى الموقع الجغرافى للمدينة ، رأى ظروف خاصة بالمناخ والتربة أنسب من غيرها . وهنا مرة أخرى يكشف عن مبدئ أصبح مأثورا بل يكاد يكون جزءا من تقاليد النظرية السياسية عند مؤرخ الفلسفة ، وهو أثر ما كان مباشرا ، كما يظهر فى ملاحظات أرسطو التى يمهدها إلى تخطيط الدولة الفاضلة . ويرى أفلاطون أن أفضل موقع ليس ما أشرف على الساحل بسبب ما تجلبه التجارة الخارجية من مفساد ، وبصفة أخص نظرا إلى أن التجارة الخارجية تعنى وجود أسطول ، والأسطول يعنى وجود قوة فى يد جماهير الشعب . ويستند هذا الرأى إلى النظر فى تاريخ أثينا ، ويتحقق حكمه بمضار القوة البحرية مع ما سبق أن حكم به على مضار القوة العسكرية . فى إسبرطة . أما المثل الأعلى فهو الجماعة التى قوام حياتها الزراعة ، وتعيش فى أرض تفى بحاجاتها ولكن فيها وعورة ، وهذا النوع من الأرض هو الذى ينجب أشد السكان بأسا وأكثرهم اعتدالا . وهنا يذكرنا بإعجاب كثير من فلاسفة القرن الثامن عشر بأهل مويسرا ، كما يبين لنا الشك عينه فى مذهب الدولة القائمة على التجارة وتلك القائمة على الصناعة . ويعتقد أفلاطون كذلك أن اشتراك أفراد المدينة فى الجنس واللغة والقانون والدين أمر مرغوب فيه ، بشرط ألا تزيد فى رجحان كفة العرف رجحانا كبيرا .

النظم الاجتماعية والسياسية

أهم نظام اجتماعي من ناحية الدلالة السياسية هو ملكية الأرض والانتفاع بها . وقد كان هذا هو رأى أفلاطون في « الجمهورية » — ولو أنه حاول في تلك المحاورة أن ينشئ دولة يمثل التعليم فيها مكان الصدارة — وظل متمسكاً به عند ما حاول البحث في الدول الواقعية . فهو لا يخفى في « القوانين » أنه ما زال يعتقد أن الشيوعية هي النظام المثالي ، ولكنها أسمى مما يمكن أن تصل إليه الطبيعة البشرية . وبناء على ذلك نراه يتخلى بسبب الضعف الإنساني عن هذين الأمرين الرئيسيين فيسمح بقيام الملكية الخاصة والأسرة الخاصة . بيد أنه لا يزال يحتفظ برأيه فيما يختص بمسئولة المرأة في التعليم ، ومشاورتها في الواجبات العسكرية وغيرها من الواجبات للمدينة ، ولو أنه لا يذكر الآن شيئاً عن توليها المناصب العامة . وهو يقبل صلة الزواج الدائمة التي يقتصر فيها على زوجة واحدة — في ظل رقابة عامة شديدة — على أنها الوضع الشرعي للزواج . وأما الملكية الخاصة التي سمح بها أفلاطون فقد قيدها بشروط ثقيلة من حيث مقدارها ومن حيث أوجه الانتفاع بها متبعاً في ذلك بوجه عام نفس القواعد السارية بالفعل في إسبرطة . وقد حدد عدد المواطنين بخمسة آلاف وأربعين ، واشترط أن تقسم الأراضي إلى عدد متساو من القطع يجوز توريثها ، ولا يجوز قسمتها أو نقل ملكيتها . ويستهلك الناس محصول الأرض جماعة في ندوات عامة ، وبهذا يتساوى الناس من حيث ملكية الأرض . أما فلاحه الأرض فلا يقوم بها إلا الرقيق ، أو إن شئت اصطلاحاً أدق وصفاً فهم عبيد الأرض (Serfs) الذين يدفعون أجراً في صورة حصص من غلاتها . أما الملكية الشخصية ، من جهة أخرى ، فهو يسمح بأن تكون غير متساوية ولكن مقدارها محدود ، ذلك أن أفلاطون يحرم على أي مواطن أن يملك ملكاً شخصياً تزيد قيمته على أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض^(١) . والغرض من

هذا التحديد أن تستبعد عن الدولة تلك الفوارق الصارخة بين الأغنياء والفقراء والتي دلت تجارب الإغريق على أنها السبب الرئيسى فى المنازعات المدنية . والواقع مع هذا أن حتى الانتفاع بالملكات الشخصية مقيد بحدود ضيقة تشبه الحدود المقيدة لمقدارها . فالمواطنون لا ينبغي لهم أن يشتغلوا بالصناعة أو التجارة ، أو أن يكون لأحدهم حرفة أو مهنة . وجميع هذه الضروب من النشاط التى لا يمكن الاستغناء عنها ، يضطلع بها الأعراب المقيمون فى المدينة أحراراً دون أن تكون لهم صفة المواطنين . وللدولة أن تسلك عملة رمزية فقط . (ربما كانت شبيهة بنقود إسبرطة الحديدية) ، ويحرم أخذ فائدة عن القروض . وقد بلغت هذه القيود حد تحريم حيازة الذهب والفضة . وأحالت هذه القيود ، التى تفتق عنها ذهن أفلاطون ، حتى المواطن فى مملكه إلى ما يشبه قصة ذلك الرجل الذى دعى إلى وليمة فاخرة حتى إذا أتاها لم يجد طعاماً .

وبدلنا تحليل الأوضاع الاجتماعية الموصوفة فى « القوانين » على أن أفلاطون لم يتخل حقيقة عن خطة تقسيم العمل التى سبق له أن بسطها فى « الجمهورية » على أنها المبدأ الأساسى لكل جماعة . وكل ما أتى به أنه عرض تقسيماً جديداً للعمل يحل محل طبقات المواطنين الثلاث فى النظرية السابقة ؛ والتقسيم الجديد أشمل لأنه ينطبق على جميع سكان الدولة ، بيد أنه يشبه التقسيم السابق تماماً فى أنه جامع مانع . وهو ينص على أن الزراعة هى المهنة الخاصة بالبعيد ، والتجارة والصناعة بطبقة الأحرار غير المواطنين ؛ أما جميع الوظائف السياسية فهى امتياز للمواطنين دون غيرهم . ومن الواضح أيضاً أن هذه الخطة تشبه تلك التى جاءت فى « الجمهورية » فى أنها تتجنب المشكلة الأساسية بدلاً من حلها . فالمشكلة هى مشكلة المشاركة ، وهى كما قال عنها بركليس فى خطبة الرثاء : أن نتهدى إلى طريقة يستطيع بها سواد الناس أن يعتنوا بأمورهم الخاصة ، ويشاركون مع ذلك فى المصالح العامة . وهذا هو اسماً الحل الذى ينشده أفلاطون ، ولكن ما ينتهى إليه هو دولة تقتصر فيها الرعاية صراحة على طبقة من الأشخاص المميزين الذين

يتيسر لم أن يعهدوا بشئونهم الخاصة — ذلك السعى البغيض لكسب الرزق — إلى العبيد والأجانب . وهذا بالتأكيد ما لم تكن عليه الديمقراطية أيام بركليس ، فإن الحدود التي تفصل بين الطبقات في « الجمهورية » أقل وضوحاً في معاملها من تلك التي في « القوانين » . فقد كانت الأولى خطأً تفصل بين المواطنين ، ولو أن أفلاطون لم ينفذ إلى صميم المشكلة وينعم النظر فيها . أما في « القوانين » فإن الجانب الاقتصادي من السكان ليس مؤلفاً من المواطنين على الإطلاق ، وبذلك تقوم الدولة صراحة على الامتياز الاقتصادي . ولا ينقص من صدق ذلك أن المزايا التي يؤثرها أفلاطون هي من قبل الأمان من الفقر لا من الغنى .

وليس من الضروري الدخول في تفاصيل الدستور السياسى الذى يشيده أفلاطون فوق نظامه الاجتماعى . فهو يحسب حساب أهم أنواع النظم السياسية التي كانت قائمة في كل مدينة إغريقية : ندوة المدينة والمجلس والقضاة . وما هو جدير بالملاحظة الطريقة التي يحاول بها تنفيذ فكرة الدستور المختلط ، فالوسيلة إلى اختيار القضاة هي الانتخاب — وفي رأى الإغريق أنها طريقة أرستقراطية — وكانت هذه الانتخابات تستغرق عملياً واجبات الجمعية العامة للمواطنين . وكان المجلس الأعلى للقضاة — الذين أطلق عليهم أفلاطون هنا اسم « حراس القانون » بدلا من الحراس جماعة مشكلة من سبعة وثلاثين عضواً يختارون بالانتخاب على ثلاث درجات ، ويتكون من اقتراع أول للترشيح ينتخب فيه ثلثائة من المرشحين ، يليه اقتراع ثان ينتخب فيه مائة من بين الثلثائة ، يعقبه اقتراع نهائى ينتخب فيه سبعة وثلاثون من المائة . ولكن أعجب العمليات الانتخابية هي تلك التي يختار بواسطتها مجلس الثلثائة والستين . ومن الواضح أن هذه الطريقة موضوعة صراحة لترجيح أصوات ذوى اليسار . فالمواطنون ينقسمون إلى أربع طبقات حسب مقدار ممتلكاتهم الشخصية ، وهي وسيلة اصطنعها أفلاطون عن الدستور الأثينى ، وكان سولون قد استنبطها في زمن متقدم على الديمقراطية .

وتفصيل ذلك أنه لما كانت الممتلكات الشخصية لا يجوز أن تزيد على أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض ، فهناك أربع طبقات من الملاك ، أذناها تتألف من أولئك الذين لا تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصصهم من الأرض ، وتليها طبقة الذين تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصة الأرض ولا تزيد على قيمة حصتين اثنتين ، وهلم جرا . ومن المفروض أن أدنى هذه الطبقات يجب أن تكون أكثرها عدداً ، وأن تكون أعلاها أقلها عدداً ، ومع هذا فإن أفلاطون يخصص لكل منها ربع أعضاء المجلس^(١) ، وهذا يشبه إلى حد كبير الدستور البروسي الأول الذى كان يقضى بتخصيص ثلث عدد مقاعد مجلس النواب لكل طائفة من ثلاث طوائف من الناخبين ، تؤدي كل واحدة منها ثلث الضرائب المحصلة . ويتأدى أفلاطون في ترجيح أصوات المواطنين الأثرياء بتقرير جزاء على عدم التصويت لا يسرى على الطبقات الدنيا من الملاك . ونظام طبقات الملاك له أثره في الدستور ، لأن بعض المناصب لا تستند إلا إلى الفئة أو الفئات العليا . وفيما يختص بهذا المجلس لا نرى غير رخصة واحدة للديمقراطية : تلك هي أن عدد الأشخاص المنتخبين ضعف عدد المقاعد التي يشغلها الأعضاء ، ويرجع الاختيار النهائي إلى القرعة .

وقد يكون من غير المفهوم أن يعد أفلاطون هذا الدستور تأليفاً بين الملكية والديمقراطية مع أن الجانب العملي الفعال فيه هو ولا ريب نظام طبقات الملاك . فالرخصة الوحيدة فيه للديمقراطية ظفيفة جداً ، ولم تتقرر إلا كرهاً « بسبب تدمير الجماهير » . وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو — على الأقل — كان يرى أنه لا وجود لأى عنصر من عناصر الملكية في الدستور المبين في « القوانين » . وهذا الدستور ليس سوى أوليغاركية وديمقراطية ، والميل فيه إلى الأوليغاركية

(١) القوانين ٨٧٤٤ ، ٧٥٦ ب - ٨ - وانظر الدستور الصربي في روما كما وصفه شيرودن في الجمهورية ، الكتاب الثاني ٢٢ ، ٣٩ ، ٤٠ .

أعظم^(١) . حقاً كان ما يهدف إليه أفلاطون . هو ضمان رجحان العناصر المواتية للقانون ، مع مساواة تتناسب مع الكفاية . ولكن النتيجة التي ينتهي إليها دستوره هي ترجيح كفة أصحاب الأملاك الشخصية . ولكنه هو نفسه يقول : إن الرجل الشحيح مع أنه بلا ريب غير صالح ، قد يكون أغنى من رجل صالح يحب الإنفاق في وجوه البر^(٢) . ولهذا فليس من الواضح أكان يمكن أن يتفق في الرأي مع أرسطو في الإيمان بأن الموسرين أفضل في المتوسط من الفقراء ، مع العلم بأن أرسطو أيضاً أدخل نصاب الملكية في نظام دولته التي سماها دولة الطبقة الوسطى . والواقع أيضاً ، كما سبق القول ، أن أفلاطون يرفع في «السياسة» من شأن الديمقراطية ، ولو جانبت القانون . ، فوق الأوليغاركية . لهذا كان من المستحيل التوفيق بين خطط أفلاطون في الحكم وبين مقاصده ونواياه . ويظهر أنه عندما بلغ مرحلة وضع الدستور وجد أن الفوارق في الملكية واضحة ويمكن الاستناد إليها . وليست الفوارق في التفضيلة كذلك .

النظم التعليمية والدينية

لا حاجة بنا إلى الإفاضة في بيان الخطة الأخيرة للتعليم ، التي استأثرت بقسط كبير من عناية أفلاطون في «القوانين» . فالصورة العامة للمنهج الدراسي ، مثل اشتغاله على الموسيقى والألعاب الرياضية ، لا تزال عظيمة الشبه بما كانت عليه في «الجمهورية» ، وما يزال حذرهم من الشعراء يتجلى في الرقابة الشديدة على الأدب والفن ، وبقى تعليم النساء على قدم المساواة مع الرجال كما

(١) السياسة ٢٠٢ ، ١٣٦٦ أ ، ٦ .

(٢) القوانين ١٧٤٣ أ - ب .

كان شطراً هاماً من الخطوة ، ولا يزال تعليم جميع المواطنين إجبارياً . أما التغييرات فأخطرها شأناً هو أنه يبدل عناية أكثر في تنظيم التعليم ، وأنه اضطر ، بالنظر إلى أن الدولة لم تتعد بعد معهداً للتعليم ، إلى النظر في تنسيق نظام التعليم مع سائر نظم الحكومة . أما عن التغيير الأول فنحن نلاحظ أنه يعمل على وضع نوع من المدارس المنتظمة العامة . يقوم فيها معلمون بالأجر بتدريس منهج مفصل كامل يشمل المرحلتين الأولية والثانوية . وأما عن علاقة هذا النظام بالدولة فإنه يجعل الموظف الذى يتولى أمور المدارس رئيساً لجميع الموظفين . فنظرية التعليم في القوانين ، على خلاف ما كانت عليه في « الجمهورية » ، هى نظرية لنظام خاص بمعاهد التعليم .

ويبدو عند أفلاطون مثل هذا الميل إلى وضع النظم فيما ذكره عن الدين وعلاقته بالدولة . وربما كانت مغالته في الاهتمام بأمر الدين من علامة الشيخوخة ، وهو أمر لم يتعرض له في « الجمهورية » بأكثر من إشارة عابرة . وما من شك في أن الإسهاب الواضح الذى استطرد فيه إلى بحث ناحية الدين ، في الكتاب العاشر من القوانين ، هو أكثر التواحي إثارة للأسف في إنتاجه العبقري ، وذلك بالرغم من عدم خلو هذا البحث من طابع التأثير الذى يصاحب ما يصدر عن وحى العقيدة المتغلغلة . فالدين من وجهة نظر « القوانين » يجب أن يخضع لتنظيم الدولة ورقابها ، شأنه في ذلك شأن التعليم . ويحرم أفلاطون تبعاً لذلك أى نوع من العبادات الدينية الخاصة ، ويقضى بتحريم إقامة الشعائر إلا في معابد عامة على أيدى كهنة ترخص لهم الدولة بذلك . وهو في هذا متأثر من جهة بنفوره من بعض الصور المنحرفة للدين التى يلاحظ عليها أنها تجتذب الصرعى ولا سيما من النساء . وهو متأثر من جهة أخرى بالشعور بأن الديانة الخاصة تباعد بين الناس وبين ولائهم للدولة . ولا يقف تدخله في تنظيم الدين عند حد الشعائر العامة ، فقد أصبح مقتنعاً بأن العقيدة الدينية شديدة الصلة بالسلوك الفاضل ، أو يوجه أخص أن بعض صور الإلحاد

تقوم بلا مراء على نزع منافية للأخلاق . وبناء على هذا يذهب أفلاطون إلى أنه من الضروري تزويد الديانة بنوع من العقيدة ، وتزويد الدولة بقانون للهرة لعقاب الملحدن . وهذه العقيدة بسيطة ، فهى تحرم الكفر الذى يميز منه أفلاطون ثلاثة أنواع : إنكار وجود الآلهة ، وإنكار أن الآلهة تعنى بأمر سلوك البشر ، والاعتقاد بأن الآلهة ترضى بسهولة عما يرتكب من الذنوب . وجزاء الكفر هو السجن ، وقد يكون الإعدام فى الأحوال الخطيرة . وهذه المقترحات شديدة المنافاة لما اعتاده الإغريق ، وتلصق بكتاب « القوانين » وصمة كونه أول دفاع عقلى عن الاضطهاد الدينى .

وتختتم « القوانين » بأمر بعيد كل البعد عن الغرض الذى كان أفلاطون يسعى إليه ، وعن الدولة التى رسمها لتحقيق ذلك الغرض . فى الصفحات القلائل الأخيرة يضيف إلى الدولة منظمة أخرى ، لا نكاد نجد لها ذكراً من قبل ، وهى لا تقصر عن الاتساق مع المنظمات الأخرى للدولة وحسب ، بل تتناقض كذلك مع الغرض من إنشاء دولة تكون كلمة القانون فيها هى العليا . هذه المنظمة هى ما يدعوه أفلاطون « المجلس الساهر » (Nocturnal Council) وهو جماعة تتشكل من أكبر العشرة سنأ من بين السبعة والثلاثين الذين يتألف منهم مجلس الحراس ، ومن الرئيس المشرف على التعليم ، ومن عدد معين من الكهنة يختارون خاصة لما هم عليه من فضيلة . وهذا المجلس مع أنه خارج عن دائرة القانون فإنه مزود بالسلطة اللازمة لمراقبة وإدارة جميع المنظمات القانونية فى الدولة . والمفروض فى أعضائه أنهم حاصلون على العلم اللازم لنجاة الدولة ، ويقول أفلاطون فى خاتمته الأخيرة إن المجلس يجب تأسيسه بادئ ذى بدء ، ثم تودع الدولة بين يديه . ومن الظاهر أن المجلس الساهر يقوم مقام الملك الفيلسوف فى « الجمهورية » ، وأن إدخاله فى « القوانين » اعتداء صارخ على الولاء للدولة ذات المقام الثانى . ولكن المجلس ليس هو الملك الفيلسوف بالضبط ، فإن ورود ذكره بعد إنشاء جريمة الهرطقة ، وبعد إنشاء طبقة من الكهنة

الرسميين ، يجعل المجلس الساهر تفوح منه رائحة المبادئ الكهنوتية ، وما يزكي هذه الرائحة أن طبيعة الحكمة التي يعزوها أفلاطون إلى أعضاء هذا المجلس ذات صفة دينية واضحة .

الجمهورية والقوانين

إذا ألقينا نظرة على فلسفة أفلاطون السياسية في مجملتها ، وفي صلتها بالبحث المباشر للموضوع ، وجب أن نعد نظرية الدولة في « الجمهورية » بداية خاطئة . فكل ما قدمته « الجمهورية » بصدد نظرية دولة المدينة هو تحليل كامل للمبادئ العامة التي يقوم عليها المجتمع - مثل طبيعة المجتمع باعتبار أنه تبادل مشترك للخدمات تنمو فيه القدرة الإنسانية حتى تبلغ ، على حد سواء ، إشباع المطالب الشخصية ، وتحقيق أسمى طراز للحياة الاجتماعية . وقد تناول أفلاطون هذا الرأي بالبحث في « الجمهورية » في عبارات تكاد تعتمد اعتماداً تاماً على مذهب سقراط القائل بأن الفضيلة هي العلم بالخير ، وقد أقيم هذا العلم على مثال منهج الرياضيات القياسي المحكم . ولهذا السبب تصور أفلاطون العلاقة بين الحاكمين والمحكومين على أنها كالعلاقة بين العلماء والجهال . ثم أفضى هذا الرأي بدوره إلى إقصاء القانون من الدولة ، إذ لم يكن هناك مكان في نظرية المعرفة عند هذه المرحلة من مذهبه لنمو الحكمة المتدرج عن طريق التجربة والعادات . ومع ذلك فقد زيف حذف القانون المثال الأخلاقي لحرية المواطنين ، وكان ذلك المثال هو الجوهر الحقيقي لدولة المدينة .

ثم إن سعى أفلاطون في فلسفته المتأخرة نحو رد القانون إلى مكانه في الدولة ، كان على الدوام سعيًا قاتراً تنقصه الحماسة ، وينقصه الحزم إلى حلما ، كما يتبين ذلك من المحاولة غير المقتعة التي أراد بها التوفيق بين سابق آرائه ولاحقها حين يصف الصورة الأخيرة للدولة بأنها ليست إلا دولة تالية للدولة الفاضلة .

والصعوبة الحقيقية هي أن هذه المراجعة كانت تتطلب من أفلاطون إنشاء جديداً كاملاً لعلم النفس حتى يهيئ للعادة مكاناً هاماً ، وإنشاء جديداً لنظرية المعرفة حتى يفسح للتجربة والعرف مجالاً . ومع ذلك فقد كانت دراسة الدولة في « القوانين » هي التي أوجت بالمراجعات المطلوبة ، لأن أفلاطون في هذا الكتاب لجأ إلى تحليل دقيق حقاً ، تناول فيه النظم والقوانين الواقعية ، وأوصى بربط مثل هذه الدراسات بالتاريخ . وأثار كذلك في « القوانين » مبدأ التوازن — أى الملاءمة بين المطالب والمصالح — على أنه الوسيلة الصالحة لتكوين دولة دستورية . وإذا قارنا الدولة المثالية المكدرة في « الجمهورية » بدولة « القوانين » وجدنا أن الدولة الأخيرة هي التي تحمل حملة صادقة على مشكلة دولة المدينة وتلك المشكلة هي التوفيق بين مصالح ذوى الأملاك وبين مصالح الديمقراطية التي يمثلها العدد الغفير من الجمهور . ومن هذه النقط التي أثارها أفلاطون في « القوانين » ابتداءً أرسطو بحثه ، حتى يكاد يصطنع في معظم الأحوال الإشارات المتناثرة في صفحات « القوانين » ، منمياً إياها بفحوص تجريبية أعظم عمقاً ، وشواهد تاريخية أكثر اتساعاً ، وذلك دون أن يهجر المبادئ العامة الواردة في « الجمهورية » التي ما فتئت تقدم المادة لنظريته في الجماعة . وقد سعى أرسطو في مذهبه الفلسفى العام إلى أن يقدم مجموعة متماسكة من القواعد المنطقية تفسر النهج الذى سلكه وتبرره .

مراجع مختارة

الفصل الرابع

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- "Greek Political Thought and Theory in the Fourth Century." By Ernest Barker. In the Cambridge Ancient History, Vol. VI (1927), ch. 16.
- Greek Political Theory : Plato and his Predecessors. By Ernest Barker. 2nd ed. London, 1925. Chs. 6-17.
- "Fact and Legend in the Biography of Plato". By George Boas. In the Philos. Rev., Vol. LVII (1948) p. 439.
- "The Athenian Philosophical Schools." By F.M. Cornford. In the Cambridge Ancient History, Vol. VI (1927), ch. 11.
- The Laws of Plato. Ed. by E.B. England. 2 vols. Manchester, 1921. Introduction.
- Plato and his Contemporaries : A Study in Fourth-Century Life and Thought. By G.C. Field. London, 1930.
- Greek Thinkers : A History of Ancient Philosophy. By Theodor Gomperz. Vol. III. Eng. trans. By G.G. Berry. New York, 1905. Book V, chs. 13, 17, 20.
- Plato's Thought. By G.M.A. Grube. London, 1935. Ch. 8.
- The Authorship of the Platonic Epistles. By R. Hackforth. Manchester, 1913.
- Paideia : The Ideals of Greek Culture. By Werner Jaeger. Eng. trans. By Gilbert Highet. 3 vols. New York, 1939-44. Book IV
- Essays in Ancient and Modern Philosophy. By H.W.B. Joseph. Oxford, 1935. Chs. 1-5.
- Knowledge and the Good in Plato's Republic. By H.W.B. Joseph. London, 1948.
- Discovering Plato. By Alexandre Koyré. Eng. trans. By Leonora C. Rosenfield. New York, 1945.
- Studies in the Platonic Epistles. By Glenn R. Morrow. Illinois Studies in Language and Literature. Urbana, Illinois, 1935
- "Plato and the Law of Nature." By Glenn R. Morrow. In Essays in Political Theory. Ed. By Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, New York, 1948.

- Lectures on the Republic of Plato. By Richard L. Nettleship. Ed. By Lord Charnwood. London, 1914.
- The Open Society and its Enemies. By K.R. Popper. 2 vols. London, 1945. Vol. I.
- The Essence of Plato's Philosophy. By Constantin Ritter. Eng. trans. By Adam Altes. London, 1933.
- What Plato Said. By Paul Shorey. Chicago, 1933.
- Plato, the Man and His Work. By A.E. Taylor. 3rd ed. New York, 1929.

الفصل الخامس

أرسطو - المثل العليا السياسية

في حوالى التاريخ الذى طلب فيه «ديون» من أفلاطون أن يضطلع بتجربة مراهقة لتتقيد ديونيسيوس الصغير ، ورفع مستوى حكومته ، التحق بأكاديمية أفلاطون أعظم تلاميذه وهو أرسطو . ولم يكن أرسطو من أهل أثينا بل من أهل ستاجيرا فى تراقيا حيث ولد سنة ٣٨٤ ق.م. وكان والده طبيباً ، وربما كان ذلك من أسباب اهتمام أرسطو الواضح فى جميع مؤلفاته بالبحوث البيولوجية. ولهذا التخصص التحق والد أرسطو بالبلاط المقدونى . وأكبر الظن أن أرسطو إنما التحق بمدرسة أفلاطون لأنها كانت قبل كل شيء أصلح مكان فى بلاد الإغريق لمواصلة الدراسات العليا المتقدمة . فلما دخلها لبث عضواً بها طيلة حياة أفلاطون - أى بحابة عشرين عاماً - فتأثر ذهنه حتماً بطابع تعاليم أفلاطون ، وآية ذلك ما يتجلى فى كل صفحة من كتاباته الفلسفية اللاحقة . فلما توفى أفلاطون سنة ٣٤٧ ق.م. غادر أرسطو أثينا ، وظل مدى الاثنتى عشرة سنة التالية يتقلب فى مختلف المناصب . وإلى هذه المدة تُنسب أولى كتاباته المستقلة . وفى سنة ٣٤٣ اختير معلماً للأمير الصغير الإسكندر المقدونى ، بيد أن الباحث لا يقف فى كتاباته السياسية على ما ينبئ بتأثر أفكاره بإقامته فى مقدونيا ، ويبدو أن خياله قصر عن إدراك الأهمية الثورية لفتح الإسكندر لبلاد الشرق بما أدى إليه هذا الفتح من مزج المدينتين الإغريقية والشرقية . ولا شك أن الخطوة السياسية التى انتهجها تلميذه الأمير المقدونى كانت منافية تماماً لكل ما لبقته إياه فى علم السياسة . وفى سنة ٣٣٥ ق.م. افتتح أرسطو

مدرسته الخاصة في أثينا ، وهي ثمانية المدارس الفلسفية الأربع الكبرى . وفي خلال الاثنى عشرة سنة التي تلت ذلك التاريخ وضع أغلب مؤلفاته ، وإن كان من المحتمل أن بعض ما تضمنته كان قد بدأه قبل ذلك . وقد عاش أرسطو سنة واحدة بعد وفاة تلميذه العظيم الإسكندر . ثم أدركته المنية في يوبويا (Euboea) سنة ٣٢٢ ق.م. وكان قد غادر أثينا فراراً من الاضطرابات المعادية لمقدونيا التي حدثت بعد موت الإسكندر .

علم السياسة الجديد

تعرض كتابات أرسطو مشكلة جد مغيرة لتلك التي تضمنتها محاورات أفلاطون . فإن معظم مؤلفات أرسطو الموجودة بين أيدينا الآن — إذا أغفلنا الأجزاء الباقية من كتاباته الشعبية المبكرة — لم تكن كتباً مستقلة ومعدة للنشر . بل كان يستعملها في التدريس ، ولو أنه من المحتمل أن تكون أجزاء هامة منها قد حررت قبل افتتاح اللوقيون (Lyceum) . والواقع أنها لم تنشر في صورتها الحالية إلا بعد أربعة قرون من وفاته ، بيد أنها ظلت ملكاً للمدرسة ، واستعان بها دون شك من جاء بعده من المعلمين . ويلوح أن أرسطو قد قضى جل الاثنى عشرة سنة التي كان فيها على رأس اللوقيين في توجيه عدد من مشروعات البحث الواسعة التي ساهم معه فيها تلاميذه . مثال ذلك البحث المشهور عن التاريخ الدستوري لمائة وثمان وخمسين مدينة إغريقية ، من بينها دستور أثينا الذي اكتشف سنة ١٨٩١ — ودستور أثينا هو الدستور الوحيد الباقي من بينها — ويلاحظ أن هذه البحوث (ولم يكن بحث التاريخ الدستوري المذكور إلا واحداً منها) كانت دراسات تاريخية أكثر منها فلسفية ، وكانت بحوثاً تجريبية أصيلة ، وعلى ضوء هذه التجارب كان أرسطو يدخل بين الفينة والفينة ما يعن له من إضافات إلى كتاباته التي كان قد أعدها قبل افتتاح المدرسة .

ومن ثم لا يمكننا أن نعتبر كتابه السياسي العظيم المسمى « السياسة » كتاباً مستكملاً على النحو الذي كان يفعله أرسطو لو أنه وضعه لجمهور القراء . وقد أثير شك بالفعل فيما إذا كان أرسطو قد رتب بنفسه هذا الكتاب بوضعه الراهن ، أو أن ذلك الترتيب من صنع من تولوا نشره اعتماداً على مجموعات عديدة من المخطوطات^(١) . ذلك لأن المشاكل التي تعرض لها البحث كانت واضحة لا تخفى على فطنة القارئ ، أما حل هذه المشاكل فموضوع آخر . وقد عمد بعض الناشرين فيما بعد إلى تغيير ترتيب الأبواب رغبة في تحسين الترتيب ، ولكن لا يمكن لأى تفسير في الترتيب أن يجعل من كتاب « السياسة » مؤلفاً تاماً موحداً . فالكاتب السابع ، الذى يتناول فيه أرسطو موضوع إنشاء دولة مثالية ، من الواضح أنه يتابع خاتمة الكتاب الثالث ، في حين نجد أن الكتب الرابع والخامس والسادس التى تتناول الدول الواقعية لا المثالية تؤلف مجموعة قائمة بذاتها - ولذلك جرت العادة على وضع الكتابين السابع والثامن بعد الكتاب الثالث ، وعلى وضع الكتب الرابع والخامس والسادس في نهاية المؤلف . بيد أننا نرى نوعاً من الارتباط بين البحث في الملكية قبل نهاية الكتاب الثالث وبين البحث في حكومة الأقلية أو الأوليغاركية والحكومة الديمقراطية في الكتاب الرابع . وأياً كان الترتيب الذى نشبهه في قراءة هذا الكتاب فلا مفر من ملاقة بعض الصعوبات في القراءة ، وربما أصاب « روس » فيما ذهب إليه من أن القارئ ينبغي له على كل حال أن يتقبل الكتاب كما هو بصورته التلقيدية .

ولعل أحسن تأويل ساقه النقاد حتى الآن في تفسير « السياسة » هو ذلك

(١) مثال ذلك أن إرنست باركر في كتابه « الفكر السياسي لأفلاطون وأرسطو ١٩٠٦ ص ٢٥٩ » يعتقد أن ثلاث مذكرات منفصلة المحاضرات التى كان يلقيها أرسطو قد جمعت في كتاب « السياسة » أما روس (Rome) في كتابه عن أرسطو ١٩٢٤ - ص ٢٣٩ ، فيسجلها « جمع لمس رسائل منفصلة » .

الذى قال به فيرنر ييجر (Werner Jaeger)^(١) ومع أن هذا التأويل لم يعم عليه دليل إلا أنه يعرض طريقة معقولة لتطور فلسفة أرسطو السياسية. فكما يقول ييجر إن كتاب « السياسة » كما وصلنا من عمل أرسطو وليس من صنع أحد الناشرين . ولكن نص الكتاب دُونَ على مرحلتين ولذلك يجرى فى تيارين أساسيين . فهناك أولاً جزء يتناول الدولة المثالية والنظريات السابقة بشأنها ، وهذا الجزء يشمل الكتاب الثانى وهو بحث تاريخى للنظريات الأسبق ويمتاز خاصةً بتقد أفلاطون ، والكتاب الثالث وهو دراسة لطبيعة الدولة والرعية ، وإن كان قد قصد به إلى التقديم لنظرية فى الدولة المثالية . والكتابان السابع والثامن فى إقامة الدولة المثالية . ويرجع ييجر هذه الكتب الأربعة إلى تاريخ لا يتجاوز كثيراً رحيل أرسطو من أثينا بعد موت أفلاطون . وهناك من الناحية الثانية دراسة للدول القائمة فعلاً وبخاصة الديمقراطية وحكومة الأقلية مع أسباب انهيارها وأفضل السبل لتحقيق استقرارها ، وهذه الدراسة تستغرق الكتب الرابع والخامس والسادس ، وهذه يرجعها ييجر إلى تاريخ تال لافتتاح اللوقيون^(٢) مفترضاً أنها تمثل عودة إلى الفلسفة السياسية على أثر - أو خلال - البحث التاريخى للساتير المائة والثمانية والخمسين كما سلف القول . أما الكتب الرابع والخامس والسادس فقد أدخلها أرسطو وسط النصوص الأصلية مما أدى إلى ضخامة ما كتبه عن الدولة المثالية بحيث صار مطولاً عاماً فى علم السياسة . وأخيراً يعتقد ييجر أن الكتاب الأول إنما كتب بعد سائر الكتب. ليكون بمثابة مقدمة عامة لهذا المطول المتضمن ، ولو أنه ألحق بالكتاب الثانى بصورة سريعة وغير موفقة . وبذلك يكون كتاب « السياسة » فى رأى ييجر قد قصد به أن يكون رسالة فى علم واحد ، ولكن لم يُعِدْ واضعه كتابته من جديد ، وهى إعادة كان لابد منها لتوحيد أجزاء

(١) أرسطو ١٩٢٣ باللاتينية ، وصدرت الترجمة الإنجليزية بقلم روبنسن ١٩٤٤ ، انظر الفصل العاشر .

(٢) لاحظ الإشارة إلى مقتل فيليب المقدونى سنة ٣٣٦ ق. م. ٥٠ ، ١٠ ، ١١١ ب ٢ وهو يضع جمع الساتير بين ٣٢٩ و ٣٢٦ .

هذا المؤلف وتنسيقها ، والتي امتد تنوينها فترة طويلة قاربت الخمسة عشر عاماً .
 فإذا صح رأى يجر هذا فإن كتاب « السياسة » يمثل مرحلتين في تفكير
 أرسطو تتميزان بذلك المدى البعيد الذى بلغه أرسطو في التحرر من سلطان
 أفلاطون على تفكيره ، أو ربما كان الأفضل أن يقال إن أرسطو بلغ ذلك المدى
 للاهتمام إلى منوال للتفكير والاستعماء خاص به دون سواه وفيه مميزات الشخصية .
 ففي المرحلة الأولى كان لا يزال يتصور الفلسفة السياسية على أنها إقامة دولة مثالية
 على الأسس التي تم وضعها فعلاً وبخاصة في كتابي « السيامى » و « القوانين » .
 وقد ظل أثر اهتمام أفلاطون البالغ بالأخلاق سائداً هذه المرحلة . فالإنسان
 الصالح والمواطن الصالح هما شيء واحد بعينه ، أو هكذا يجب أن يكونا ،
 وغاية الدولة إنما هي إيجاد أسمى طراز خلى للحياة الإنسانية . ولا نظن أن أرسطو
 قد هجر عامداً هذا النظر ما دام قد أبقي على البحث الخاص بالدولة المثالية
 كجزء هام من أجزاء كتاب « السياسة » . على أنه قد لاح له في وقت غير بعيد
 من افتتاح اللوقيون إمكان وجود علم أو فن للسياسة على نطاق أوسع بكثير ،
 وأن العلم الجديد يجب أن يكون عاماً بحيث يتناول الحكومات بأشكالها الواقعية
 والمثالية على السواء كما يجب أن يلحق فن حكم الدول وتنظيمها أياً كان نوعها
 وبأى أسلوب يختار . وبناء على هذا لم يكن العلم السياسى العام الجديد تجريبياً
 ووصفياً فقط ، بل أريد أن يكون من بعض الوجوه مستقلاً عن أى غرض
 أخلاقى ، إذ أن السيامى قد يفتقد الخبرة الفنية بالحكم ، ولو لم تكن الدولة التي
 يحكمها دولة فاضلة . وطبقاً لهذه الفكرة الجديدة اشتمل علم السياسة في مجموعه
 على الإحاطة بالخير السياسى النسبى والمطلق على السواء ، وكذلك الإحاطة
 بالأماليب السياسية التي قد تستخدم للوصول إلى غايات قد تكون ضيقة بل وقد
 تكون شراً . وهذا التوسع في تعريف الفلسفة السياسية هو أظهر ما يميز تفكير أرسطو .
 وإذن فن الممكن تقسيم وصف نظرية أرسطو السياسية إلى قسمين
 ويكون مصدر القسم الأول منهما الكتاب الثانى والثالث والسابع والثامن .

والمسائل التي أثبتت فيه هي العلاقات بين آرائه وآراء أفلاطون في أول محاولة له لإنشاء فلسفة مستقلة ، ولا سيما تلك المقترحات التي كانت — على قدر ما يمكن استنباطه منها — طلائع للخطوة الأخيرة التي يَبزُّ بها أفلاطون . أما مصلنر القسم الثاني منهما فالكتب الرابع والخامس والسادس ، والمسائل التي أثبتت فيه هي آراؤه النهائية عن أنواع الحكومات ، ونظريته عن القوى الاجتماعية الكامنة وراء التنظيم السياسي والتغيرات السياسية ، ووصفه للوسائل التي يعمل بها السياسي . وأخيراً نجد في أوائل فصول الكتاب الأول كلمة أرسطو الأخيرة في المشكلة الفلسفية الكبرى التي شغلته هو وأفلاطون ، ألا وهي التمييز بين الطبيعة وبين المظاهر أو التقاليد ، وقد انحاز إلى فكرة الطبيعة وهي الفكرة التي هداه إليها تفكيره السياسي في أنضج مراحلها .

أنواع الحكم

تبعاً للنهج الذي التزمه أرسطو في معالجة سائر الموضوعات نجده يبدأ في كتابه عن الدولة بعرض لما سبق أن دونه غيره من الكتّاب في هذا الصدد . وأكثر ما يسترعى الاهتمام هنا هو نقده لأفلاطون ، ما دام القارئ يتوقع حتماً أن يجد هنا سبيله إلى تعرف الخلافات التي كان أرسطو مقرأً بوجودها بينه وبين أستاذه أفلاطون . ولكن النتيجة تنتهي إلى خيبة ظن القارئ ولا تشفى غلته . ففياً يختص بكتاب « الجمهورية » نراه قاطعاً في اعتراضاته على إلغاء الملكية الخاصة وإلغاء الأسرة . وقد سبق لنا الإشارة إلى هذه الاعتراضات بما فيه الكفاية . وأما نقده لكتاب « القوانين » فيصعب تفسيره ، فهو يتناول إلى حد كبير مسائل تفصيلية ، بل إن عرضه للمسائل قد جاء أحياناً غير دقيق إلى درجة تهبث على الدهشة . ويأخذنا العجب إذا ما لاحظنا أن الموضوعات التي ناقشها أرسطو في بنائه للدولة المثالية تكاد تكون جميعها واردة في « القوانين » بل

إن التشابه الكثير في التفاصيل الصغيرة نجلده حرقيا في بعض الأحوال^(١). فن المؤكد إذن أنه عندما كتب ذلك لم يكلف نفسه عناء تحليل ما ورد بكتابات «القوانين» وبيان مناقضته لمبادئه. وتنبئ نعمة النقد بما عسى أن يكون سبباً له ، إذ يبدو أن أرسطو كان يشعر بأن كتابي أفلاطون السياسيين – بل ربما كان يشعر بذلك. نحو فلسفته عامة – كانا باهرين ملهمين ، إلا أن فيهما إغراقاً في التطرف والزرعة النظرية . فهما – كما يقول – عمل غير عادي ويمتازان على الدوام بالأصالة . ولكن يبدو أن السؤال الذي كان يحول بخاطرهما هو : « هل هما مما يمكن الاطمئنان إليه ؟ » وقد كشف عن أسس اختلافهما مع ما جاء فيهما بغمزة فكاهية جافة تلخص أبلغ تلخيص ذلك التباين الرئيسي بين مزاجي أرسطو وأستاذه أفلاطون إذ قال :

« فلندكر أنه لا ينبغي لنا أن نهمل شأن تجارب العصور ، فإن هذه الأمور لو كانت صالحة لما بقيت مجهولة على مر السنين طوال هذه الحقب المديدة لأنه ما ترك الأول للآخر شيئاً ولو أن الأشياء التي عرفت لم تضم بعضها إلى بعض في كثير من الأحيان وفي أحيان أخرى لم ينتفع الناس بالمعارف التي بين أيديهم »^(٢).

وقصارى القول إن عبقرية أرسطو كانت أكثر رصانة وإن كانت أقل أصالة . فهو يشعر أن الاعتماد بالفكر عن محيط التجارب المألوفة ربما تضمن شيئاً من المغالطة في ناحية من نواحيه ، ولو بدا سليماً من الناحية المنطقية . هناك فارق أساسي بين أفلاطون وأرسطو يتجلى في كل المواضع المتعلقة بالدولة المثالية في كتاب « السياسة » ذلك أن ما يسميه أرسطو بالدولة المثالية هو ما اعتبره أفلاطون دائماً الدولة الثانية في ترتيب أفضل الدول . وأن

(١) هناك بيان كبير بهذا التقابل في كتاب باركر – نظرية الإغريق السياسية ، أفلاطون وما بعده . سنة ١٩٢٥ صفحة ٣٨٠ .

(٢) السياسة ٢ ، ٥ ، ١٢٦٤ (ترجمة جويت) .

ما سبقت الإشارة إليه من رفض أرسطو للشيوعية يدل على أنه لم يتقبل قط ولو كمثل أعلى تلك الدولة المثالية الواردة في جمهورية أفلاطون . فقد كان مثله الأعلى على الدوام الحكم الدستوري لا الاستبدادى ، حتى ولو كان ذلك الاستبداد هو الاستبداد المستنير الذى يصدر عن الملك الفيلسوف . ولهذا قبل أرسطو منذ البداية وجهة نظر كتاب « القرآنين » ومؤداها أن القانون فى أية دولة صالحة يجب أن يكون هو السيد الأعلى وليس أى شخص كائناً من كان . وقد تقبل هذا رأى لاعلى أنه تسليم بالضعف البشرى ، بل على أنه من صميم الحكم الصالح ، وأنه بالتالى من خصائص الدولة المثالية . وهو يرى أن العلاقة بين الحاكم الدستوري وبين رعيته تختلف عن أى نوع آخر من أنواع الخضوع ، وذلك لأنها لا تتنافى مع احتفاظ كل من الطرفين بحريته . وهى لهذا السبب تقتضى قدرأ من المساواة الأدبية أو التشابه النوعى بينهما ، وذلك بالرغم من الفوارق المؤكدة التى لا بد من وجودها .

ولهذا التعبير بين أنواع الحكم المتباينة من الأهمية لدى أرسطو ما جعله يعود إليه المرة بعد المرة ، ومن المؤكد أن هذا التمييز كان موضع اهتمامه الخاص منذ عهد مبكر^(١) . فسلطة الحاكم الدستوري على رعاياه جد مختلفة عن سلطة السيد على عبيده ، لأن المفروض فى العبد أنه يختلف بطبيعته ، فهو نوع أدنى من المخلوقات ولد وضيعاً وغير كفء لأن يحكم نفسه . ومن المؤكد أن أرسطو يعترف أن هذا الرأى لا يصدق فى الواقع فى حالات كثيرة ، ولكنه على كل حال هو النظرية التى يرر الرق على أساسها . ولهذا كان العبد آلة حية يمتلكها السيد ليستعملها برفق ، وإن كان هذا الاستعمال دوماً لمصلحة السيد . وتختلف السلطة السياسية أيضاً عن تلك السلطة التى يمارسها الرجل على

(١) انظر كتاب السياسة ٣ ، ٦ ، ١٢٨٧ ب ٣١ حيث يشير أرسطو إلى محاوراته الأولى الشعبية ، مع أنه قبل ذلك بأسطر قليلة (١٢٧٨ ب ١٨) يشير إلى مناقشة فكرة الأسرة فى الكتاب الأول ، ولو أن الموضوع من الواضح أنه واحد .

زوجته وأولاده ، ولو أن هذه السلطة الأخيرة تطبق قطعاً لمصلحة التابعين ولمصلحة الوالد سواء بسواء . وقد اعتبر أرسطو أن فشل أفلاطون في التفريق بين علاقات الأسرة وبين السلطة السياسية هو أحد أخطائه الجسام ، إذ أن هذا الخطأ قد حدا به إلى التوكيد في محاوره « السياسى » بأن الدولة هى كالأسرة وإنما على نطاق أكبر . فالطفل ليس رشيداً ؛ ومع أنه يُحكم لصالحه الخاص إلا أنه ليس مع ذلك على قدم المساواة مع والده . أما حالة الزوجة فليست واضحة لديه وضوحاً كافياً ، ولكن يبدو أن أرسطو كان يعتقد أن النساء يختلفن في الطبيعة عن الرجال ، وهذا يستتبع القول بأنهن أقل مرتبة . وهذا الاختلاف لا يوقفهن على قدم المساواة المطلقة التى هى وحدها قوام العلاقات السياسية . فاللدولة المثالية إذن إن لم تكن ديمقراطية ، فإنها تشتمل فى الأقل على عنصر ديمقراطى ، فهى « جماعة من الأنداد ينشدون أصلح حياة ممكنة »^(١) وتفقد صفاتها الدستورية أو الصفة السياسية من أساسها إذا بلغ التنافر بين أعضائها درجة تحول دون احتفاظهم بسميزات أو فضائل مشتركة .

حكم القانون

يتصل الحكم الدستورى فى الدولة اتصالاً وثيقاً كذلك بمعرفة ما إذا كان الأفضل أن يكون الحكم لأصلح رجل أو لأصلح القوانين ، لأن الحكومة التى تستشير الفضلاء من رعاياها هى كذلك حكومة متفقة مع القانون . وتبعاً لذلك قبيل أرسطو سيادة القانون عنواناً على الدولة الصالحة لا مجرد ضرورة منكودة ، وحجته فى ذلك أن أفلاطون أخطأ - فى محاورته « السياسى » - عندما جعل الحكومة بواسطة القانون والحكومة بواسطة الحكام العقلاء نوعين متناوبين من أنواع الحكم ، ذلك لأن أرشد الحكام لا يمكنه أن يستغنى عن القانون ، لأن

فى القانون صفة موضوعية وطابعاً مجرداً مما لا يمكن توافره لأى إنسان مهما يكن
فاضلاً بل فالقانون هو «العقل مجرداً عن الهوى»^(١) وأما المقابلة التى اعتاد
أفلاطون أن يعقلها بين السياسة والطب فخطأ. والعلاقة السياسية إذا كانت
تستهدف الحرية يلزم ألا تتضمن تخطى الفرد كلية عن تقديره للأمور وعن
مسئوليته ، وهى بصورتها هذه ممكنة إذا ما تحدد الوضع القانونى لكل من
الحاكم والمحكوم . إن سلطة القانون المتزعة عن العواطف والتزعات لا تأخذ
مكان القاضى ، وإنما تنصب على سلطته صفة أدبية لا يمكن أن تتحقق
بلونها . والحكم الدستورى . يتمشى . مع كرامة الرعايا وعزيم .

فالحاكم الدستورى — كما يقول أرسطو أحياناً — يحكم رعاياه برغبتهم ويحكمهم
بإرادتهم ، وبذلك يختلف كل الاختلاف عن الدكتاتور (الطاغية) . وهذه
القيمة الأدبية التى أراد أرسطو إبرازها سراب خادع يمثل خداع فكرة رضاء
المحكومين فى النظريات الحديثة . ومع ذلك لا يستطيع أحد أن يشك فيها كحقيقة .
ولحكم الدستورى كما يفهمه أرسطو عناصر رئيسية ثلاثة :

أولها أنه حكم يستهدف الصالح العام أو صالح الجمهور ، وبذلك يتميز
عن الحكم الطائفى أو الحكم الاستبدادى اللذين يستهدفان صالح طبقة واحدة أو
صالح فرد واحد .

وثانيها أنه حكم قانونى بمعنى أن الحكومة تدار فيه بمقتضى قواعد تنظيمية
عامة لا بمقتضى أوامر تحكيمية ، وأنها كذلك وبمعنى أعم لا تستطيع أن تستخف
بالعادات المبرجة أو العرف الدستورى .

وثالثها أن الحكومة الدستورية حكومة رعية راضية فتتميز بذلك عن الحكومة
الاستبدادية التى تستند إلى محض القوة .

على أن أرسطو وإن ذكر بجلاء هذه الخصائص والمقومات الثلاثة للحكم
الدستورى ، إلا أنه لم يبحثها فى أى موضع من الكتاب بحثاً منظماً يمكن معه

معرفة ما إذا كانت هي بجماع مقومات الحكم الدستوري ، وما هي علاقة كل واحد منها بالآخرين . وقد أدرك أرسطو أنه من المحتمل ألا يتوفر في حكومة ما إلا اثنان فقط من هذه المقومات الثلاثة . فثلاً قد يحكم طاغية حكماً استبدادياً ولكن للصالح العام ، كما قد تتحيز حكومة قانونية لطبقة واحدة بعينها . ولكن الحكم الدستوري لم يظفر من أرسطو قط بتعريف شاف .

وليس لإصرار أرسطو على أفضلية الحكم الدستوري إلا نتيجة لأخذه جدلاً ما جاء في « القوانين » من أن القانون قد لا يُنظر إليه على أنه مجرد ضرورة موقوتة ، بل باعتباره شرطاً جوهرياً للحياة الفاضلة المتمتدة . وفي كتاب « السياسة » فقرة تمهيدية كتبها أرسطو وفي ذهنه حتماً بعض عبارات أفلاطون الماثورة حيث يقول : « إن الإنسان في كماله أفضل الحيوانات ، فإن جَانَب القانون والعدالة صار شرها جميعاً » ^(١) . ولكن هذا الرأي في القانون مستحيل ما لم نفترض تزايد الحكمة تبعاً لتكاثر التجارب تدريجياً ، وأن هذا الرصيد المتزايد من الإدراك الاجتماعي إنما يتبلور في القانون والعادات . وهذه النقطة أهمية فلسفية جوهريّة ، لأنه إذا كانت الحكمة والمعرفة هما امتياز العلماء فإن ما عسى أن يحميه الرجل العادي من تجاربه لن يبدو مجرد رأى لا يعول عليه ، ومن ثمّ لا ينتهي جدل أفلاطون إلى جواب . وإذا نظرنا إلى القضية من وجهة المكمي ، فإن فلسفة أفلاطون إن أخطأت بإهمالها تجارب العصور لترتب على ذلك القول بأن هذه التجارب تمثل نمواً حقيقياً في المعرفة ، مع أن هذا النمو إنما يتمثل في العادات أكثر منه في العلوم ، وينجم عن حسن البصيرة أكثر منه عن تلقين العلم . ولذلك يجب التسليم بأن الرأي العام ليس مجرد قوة لامتدوحة عنها بل أنه أيضاً — إلى حد ما — أصل له ما يبرره من أصول الحياة السياسية .

ويقول أرسطو إنه من الممكن فيما يتعلق بسن القانون الاحتجاج بأن الحكمة الجماعية لشعب من الشعوب أسمى حتى من حكمة أعقل المشرعين . ويستطرد في

التفريع عن هذه الحجة إلى أبعد من ذلك عند ما يناقش الكفاية السياسية للمجالس الشعبية. فالأفراد في خضم الجماعة بكل بعضهم بعضاً بصورة فريدة، ذلك بأن يفهم أحدهم جزءاً من مسألة، ويفهم الآخر جزءاً آخر، فيحيطون في مجموعهم بالموضوع كله - وهو يوضح ذلك بتوكيد حقيقة - ربما كانت غير تامة للوضوح - هي أنه يمكن آخر المطاف الاعتماد على الذوق الشعبي في الفنون، على حين يرتكب الخبراء أخطاء فاضحة فيما يصدر عنه من أحكام. ومن هذا القبيل أيضاً تفضيله الواضح للقانون العرفي على القانون المكتوب، بل إنه على استعداد ليسلم بأن اتجاه أفلاطون إلى إلغاء القانون يصبح مزية إذا انصب الإلغاء على القانون المدون وحده. ولكنه يتمسك باستحالة التسليم بأن علم أهل الحكام يمكن أن يفضل القانون العرفي. فالتفريق الحاد بين الطبيعية والعرف بذلك المتطرف المنطقي الذي ساق سقراط وأفلاطون إليه مذهبهما المتطرف في تسويد الفكر أو العقل قد هلمه أرسطو، فإن عقل السياسي في دولة فاضلة لا يمكن فصله عن العقل الكامن في قوانين وعادات الجماعة التي يحكمها.

وفي الوقت ذاته يتفق المثل الأعلى السياسي لأرسطو مع المثل الأعلى لأفلاطون من حيث إيجاد هدف أخلاقي باعتباره الغاية الأسمى للدولة. ولم يغير أرسطو قط رأيه في هذا الشأن، حتى بعد أن وسع تعريفه للفلسفة السياسية ليتضمن بحثه كتاباً عملياً يكون بين أيدي الحكام الذين يتولون حكومات جيد بعيدة عن المثالية. فالهدف الحقيقي للدولة ينبغي أن يشمل ارتقاء مواطنيها خلقياً، لأن الدولة يجب أن تكون شركة بين قوم يعيشون معاً لتحقيق أفضل حياة ممكنة، فهذه هي «صورة» أو «مفهوم» الدولة. وإن قصارى جهد أرسطو للوصول إلى تعريف، إنما قام على اقتناعه بأن الدولة وحدها تتصف (بالاستكفاء الذاتي) بمعنى أنها هي وحدها تهيب في داخلها جميع الظروف التي يتسنى في ظلها الوصول إلى أسمى مرتبة من الارتقاء الخلقى. وقد حصر أرسطو أيضاً مثله الأعلى - كما فعل أفلاطون من قبل - في دولة المدينة، تلك الجماعة الصغيرة المتفانية التي تكون

فيها حياة الدولة هي حياة مواطنيها الاجتماعية التي تعلو على مصالح الأسرة والدين والصدقات الشخصية . وإن تضمنتها جميعاً في دراسته للدول الواقعية ، فليس هناك ما يدل على أن اتصاله بفيليب وبالإسكندر قد مكّنه من إدراك المغزى السياسي للغزو المقدوني للعالم الإغريقي وبلاد الشرق ، كما لم يحمله الفشل السياسي الذي أصاب دولة المدينة على أن تفقد هذه الدولة في نظره طابعها المثالي . وعلى ذلك فنظرية أرسطو في المثل العليا السياسية إنما تقوم على أساس ما تكون لديه من آراء بسبب اتصاله بأفلاطون . فهي تنبعث من المجهودات التي بذلها في اقتباس العناصر الأساسية لنظرية أفلاطون كما أوردها في « السياسي » و « القوانين » مع التعديلات التي استدعتها ضرورة جعل النظرية جلية متبصرة . ويصدق ذلك بوجه خاص على ذلك الركن البارز من نظرية أفلاطون المتأخرة القائلة بأن القانون يجب أن يؤخذ على أنه عنصر من العناصر التي لا غنى عنها في تكوين الدولة . وإذا كان ذلك صحيحاً فلا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار ظروف الطبيعة البشرية التي تجعل هذا النظر صحيحاً ، فبمعين التسليم بأن القانون يتضمن حكمة حقيقية ، ويجب أن يفسح المجال فيه بحيث يسع ما تتأثر به العادات الاجتماعية من تراكم هذه الحكمة ، وكذلك الحاجات الخلقية التي تجعل القانون ضرورة ، وينبغي أن يندمج كجزء من المثل الأخلاقية للدولة . فالحكم السياسي الحقيقي يجب أن يتضمن من ناحية الرعية عوامل الخضوع للقانون والحرية والرضا ، وهي عوامل تصبح من خصائص الدولة المثالية نفسها لا من خصائص الدولة التالية لها في الأفضلية .

ولسنا بحاجة إلى مزيد من القول عن دولة أرسطو المثالية نفسها . وإلحق أن هدفه الذي جاهر به وهو إنشاء دولة مثالية لم يخرج قط إلى عالم الوجود ، ولا يسع القارئ إلا أن يشعر بأن أرسطو لم يكن متحمساً لذلك . فكان ما كتبه ليس مؤلفاً عن موضوع الدولة المثالية بل عن المثل العليا للدولة . وأما تصويرو الدولة المثالية الذي شرع فيه في الكتابين السابع والثامن ، فيبدو أنه لم يتمه أبداً ، ولهذا مغزاه وبخاصة إذا صح القول بأن هذين الكتابين مأخوذان عن المسودات الأولى

لكتاب « السياسة » . والحياة الفاضلة تتطلب ظروفاً مادية وعقلية على السواء ، وإلى هذه الظروف بنوعها يوجه أرسطو عنايته ، وقد استمد بيانها من « القوانين » وتشمل أموراً تتعلق بالسكان اللازمين من حيث عددهم وصفاتهم ، كما تتعلق بأصلح الأقاليم من حيث المساحة والطبيعة والموقع . على أن ذلك لا يعنى أن أرسطو يتفق على الدوام مع أفلاطون ، فهو مثلاً أكثر منه تفضيلاً لأن يكون الموقع مطلاً على البحر أو أن يشارفه . على أن الخلاف بينهما إنما يظهر في التفاصيل ، أما جوهر القائمة التي تعدد هذه الظروف المطلوبة فيشبه جوهر ما اقترحه أفلاطون من قبل . وإلى جانب ظروف الحياة المادية يرى أرسطو كما يرى أفلاطون أن أهم قوة تساعد على تكوين الرعايا هي التعليم الإلزامي . وتختلف نظرية أرسطو العامة في التعليم عن نظرية أفلاطون ، كما يمكن أن ينتظر ، وذلك في زيادة اهتمام أرسطو بتكوين العادات الحسنة ، وهو بذلك يضع العادة بين الطبيعة والعقل ، ويعدّها الأمور الثلاثة التي تجعل الناس فضلاء . وقد كان هذا التغيير لازماً نظراً إلى الأهمية التي لا بد أن تكون للعادات في دولة خاضعة للقانون . ولقد أفرد أرسطو كل مناقشته لمعالجة التعليم الحر ، وأظهر ازدياد أعظم من ازدياد أفلاطون للتعليم الذي يبنى المنفعة . وما يلفت النظر خلو بحثه من خطة للتعليم العالي شبيهة بتلك التي تكون جزءاً هاماً من كتاب « الجمهورية » وقد يكون هذا الإغفال نتيجة لعدم استكمال المؤلف للكتاب . ويلاحظ كذلك أن حكومة الدولة المثالية توحى بتأثره بما جاء في « القوانين » . والملكية الفردية عند أرسطو مباحة ، على أن يكون الانتفاع بها على المشاع . والأرض يفلجها الأرقاء . وتسقط عن الصنّاع صفة المواطن على أساس أن الفضيلة لا يمكن توفرها لدى قوم يستغنون وقهم في عمل يدرى .

التزاع بين المثالي والواقعي

سردنا حتى هذه المرحلة المثل العليا السيانية لأرسطو ، دون التساؤل عن المتناقضات والصعوبات التي تواجهنا عند ما نريد ربط هذه المثل العليا بالنظم والمؤسسات القائمة فعلاً في المدن. فمثل أرسطو الأعلى في ذاته يكاد يكون استنتاجياً كمثال أفلاطون سواء بسواء ، ويبدو أنه لم يهتد إليه إلا عن طريق تحليل جنسنا لمحبوب النظرية السابقة . ولكن من الجلي أن التناقض مع التطبيق الفعلي ومع الغايات التي تتوخاها الحكومات في الواقع ، أخطر بالنسبة لأرسطو مما هو بالنسبة لأفلاطون ، الذي لم يفترض قط أن المثل الأعلى يجب أن يتجسم في صورة عملية ليكون صحيحاً ، ولم يذهب قط إلى وجود شيء من الحكمة في العادات على النحو الذي ذهب إليه أرسطو في نظريته : فإذا عجزت الحقائق الواقعة عن أن تتواءم مع الحقيقة المثالية كان في استطاعة أفلاطون دائماً — شأنه في ذلك شأن الرياضي أو الصوفي — أن يتدبّر هذه الحقائق الواقعة لقصورها عن بلوغ مرتبة المثالية. أما أرسطو فلم يكن في موقف يسمح له بأن يكون حاسماً كأفلاطون ، بسبب اعتماد فلسفته على بدهة العقل السام والحكمة المتوارثة على مر العصور . ولذلك قد يكون مصلحاً ، ولكنه لا يكون ثورياً أبداً . ولا بد أن فكره قد اتجه في الجملة إلى أن المثل الأعلى ، وهو يسلم بأنه قوة مؤثرة ، يجب أن يظل قوة في داخل التيار الفعلي لشئون الحياة تساييره ولا تتعارض معه ، وأن الحكمة الكامنة في العادات الجارية يجب — إن صح القول — أن تكون مبدأ هادياً يقيد من مرونة الظروف الواقعية وقابليتها للتكيف ليسمو بها تدريجياً إلى مستوى أرفع . وهذا هو نظر أرسطو عن الطبيعة ، والذي انتهى إليه نتيجة لتأملاته ودراساته للمشاكل الاجتماعية والبيولوجية . على أن أرسطو لم يطمئن قط إلى الرأي الذي انتهى إليه في هذه المشكلة حتى حين وضع مؤلفه عن الدولة المثالية ، وآية ذلك ما يلنسه القارئ من تعقيد في الكتاب الثالث الذي تصدى فيه إلى بحث أخطر المسائل التي أثارت

في المؤلف كله . وتدل خاتمة هذا الكتاب على أنها وضعت كمقدمة للدولة مثالية . إلا أن الكتابين السابع والثامن يدلان على أن أرسطو وجد أن المضي في تنفيذ هذه الخطة لن يكون محل رضا ، ولذلك لم يستكملها أبداً ، وعند ما عمد إلى توسيع النسخة الأولى من كتابه لم يعتمد على توسيع ما كتبه عن « الدولة المثالية » ، بل لجأ إلى إضافة الكتب الرابع والخامس والسادس . وهذه الكتب تسترعى الانتباه بطابعها الواقعي هدفاً وأسلوباً ، وإن تكن استرسالا في مناقشة اتجاهات بدأ في معالجتها في الكتاب الثالث . ونستطيع أن نطمئن إلى هذه النتيجة ، وهي أن فكرة إقامة دولة مثالية قد قل تجانسها تدريجياً مع مزاج أرسطو في التفكير كلما تقدم به العمر ، وأن نستنتج كذلك أنه في النهاية وجد في الكتاب الثالث مقدمة لسلسلة من البحوث لم يكن في الأصل قد انتوى اتباعها . وتبين هذه النتيجة من مطالعة الكتاب الثالث ذاته ؛ فما يتسم به هذا الكتاب من تعقيد يرجع — جزئياً على الأقل — إلى أن المقدمة التي يكتبها أرسطو عن الدولة المثالية لا تناس من اشتغالها على دراسة مستفيضة لنظم الحكم المعمول بها في الدول القائمة فعلاً . وكثيراً ما يصبح أرسطو أكثر اهتماماً بالبحث التجريبي منه بالفرض الأصلي الذي اختطه لنفسه . وقصارى القول أن الأسباب التي حلت أرسطو على وضع الكتب الرابع والخامس والسادس بعد الكتاب الثالث في الترتيب ، كانت أسباباً سليمة وإن كان يرجح أنها لم تكن نفس الأسباب التي حدثت به إلى تحرير الكتاب الثالث في مبدل الأمر . وهكذا نما الكتاب حتى تجاوز نطاقه الأصلي ، وإن يكن هذا تجاوز وليد مباحث كانت ماثلة في ذهن المؤلف من بادئ الأمر .

وليس من العسير تصور طبيعة الصعوبة التي واجهها أرسطو بصفة عامة ؛ فإنّ المثل الأعلى السياسي الذي تلقاه عن أفلاطون كان يفترض أن المدينة والمواطن اصطلاحان متلازمان ، وآية ذلك هذه الأسئلة الثلاثة التي استهل بها الكتاب الثالث وهي : ماهي الدولة ؟ ومن هو المواطن ؟ وهل فضيلة الرجل الصالح هي بعينها فضيلة المواطن الصالح ؟ ثم يقول إنّ الدولة هي ترابط بين الناس

من أجل تحقيق أفضل حياة خلقية ، وإن طراز الحياة التي تحياها جماعة من الناس مشاركة بينهم إنما يتوقف على أى نوع من الناس هم ، وأى الغايات يستهدفون . وبالمثل فإن أهداف الدولة تحدد الأشخاص الذين يكونون أعضاء فيها ، كما تحدد نوع الحياة التي يستطيعون أن يحبوها كأفراد . ومن هذه الناحية يكون الدستور — كما يقول أرسطو — تنظيمًا للمواطنين ، أو أنه — كما يقول في موضوع آخر — نوع من الحياة . ويكون شكل الحكومة تعبيراً عن نوع الحياة الذي وجدت الدولة لمرعاه . فطبيعة الدولة الخلقية لا تتحكم في طبيعتها السياسية والقانونية فحسب ، بل تتضمنهما تضمناً تاماً . وهكذا ينشئ أرسطو إلى أن الدولة تبقى ما بقى شكل حكومتها ، إذ أن تغيير شكل الحكومة معناه التغيير في دستورها أو في « نوع الحياة » المتطوّر عليه هذا الدستور والذي يسعى المواطنون إلى تحقيقه . والقانون ، والدستور ، والدولة ، وشكل الحكومة ، تنبع جميعاً نحو الاندماج معاً ، إذ نجد لها من الناحية الأخلاقية تتصل جميعاً وعلى قدم المساواة بالهدف الذي هو سبب وجود الجماعة .

وليس هنالك اعتراض حاسم على استهداف تكوين دولة مثالية ، لأن مثل هذه الدولة سوف يسودها أسمى نوع ممكن من الحياة ، وقد افترض أفلاطون على الأقل أن تفهم مثال الخير من شأنه الاهتمام إلى هذا النوع الأسمى . ولكن الوصول إلى مثال الخير أولاً ، ثم اتخاذه معياراً لنقد وتقدير الحياة وأنواع الدول القائمة فعلاً هو بالذات سبب يأس أرسطو . ومن الناحية الأخرى إذا بدأ الإنسان بملاحظة الدول القائمة فعلاً ووصفها وجد حتماً فوارق فيما بينها . فالرجل الصالح والمواطن الصالح لا يمكن أن يتطابقا بصورة عامة — كما يقول أرسطو — إلا في دولة مثالية ، إذ ما لم تكن أهداف الدولة هي أسمى ما يمكن أن يستهدف ، فإن تحقيقها سيطلب من المواطنين نوعاً من الحياة أدنى مرتبة من الحياة المثالية . ففي الدول القائمة فعلاً لا بد من وجود أنواع مختلفة من المواطنين لم أنواع مختلفة « من الفضيلة » . وعلى هذا النحو أيضاً نجد أرسطو عندما يعرف المواطن بأنه

الشخص الصالح للاشتراك في الجمعية الشعبية وللجلوس في مقاعد المحلفين — وهو تعريف مؤسس على نظام أئينا — يرى لزماً أن يبين في الحال أن هذا التعريف لا يصلح إلا لدولة ديمقراطية . وكذلك نراه عندما يذهب إلى أن ذاتية الدولة تختلف باختلاف شكل حكومتها ، يتبع ذلك القول علناً بأن هذا لا يبرر أن تنكر الدولة الجديدة للدين أو للالتزامات التي تعهدت بها الدولة التي سبقها . وعلى ذلك فثمة أوجه تفرقة لا بد من مراعاتها عند التطبيق العملي . فالدستور ليس طريقة حياة للمواطنين فحسب ، بل هو أيضاً تنظيم للموظفين لكي يضطلعوا بالشئون العامة . ، ولذلك فإن نواحيه السياسية لا يمكن أن تطابق تلقائياً الغرض الخلقى منه . وإن مجرد ملاحظة هذه الجوانب المتشابكة للموضوع يشعر بمدى الصعوبات التي تكتنف إنشاء دولة مثالية تتخذ معياراً للحكم على الدول جميعها .

ويحس الإنسان بمثل هذا التعقيد عندما يتكلم أرسطو عن تقسيم أشكال الحكومات ، فإذا به يتخذ نفس التقسيم السداسي الذي أورده أفلاطون في « السياسة » . فبعد أن ميّز بين الحكم المستورى والحكم الاستبدادى على أساس أن أولهما حكم لصالح المجموع ، وأن الثانى حكم لصالح الطبقة الحاكمة وحدها طبق هذا التقسيم على التقسيم الثلاثى التقليدى ، فنجمت عن ذلك من ناحية مجموعة من ثلاث دول صالحة أو دستورية هي الحكومة الفردية (أو الملكية تجوزاً) والأرستقراطية والديمقراطية المعتدلة . ونجمت من ناحية ثانية مجموعة أخرى من ثلاث دول غير صالحة (أو استبدادية) هي حكم الطاغية وحكم الأقلية (الأوليغاركية) والحكومة الديمقراطية المتطرفة (أو حكم الغوغاء) . والفارق الوحيد بين معالجة كل من أفلاطون وأرسطو للموضوع — وهو فارق يبدو غير ذي شأن — هو أن الأول يصف الدول الدستورية بأنها تلك التي تخضع للقانون ، بينما يصفها الثانى بأنها تلك التي تحكم للصالح العام . وفي ضوء ما أورده أرسطو من تحليل لمعنى الحكومة للمستورية لا بد أنه رأى أن الوصفين يكادان

يؤديان إلى نتيجة واحدة . ومع هذا فإنه ما يكاد يتم تقسيمه السداسي حتى يبادر إلى التنبيه على ما يحيط هذا التقسيم من صعوبات جدية ، أولاها أن التقسيم الشائع المبني على أساس عدد الحاكمين إنما هو تقسيم سطحي ، ولا بين - إلا عرضاً - قصد العاملين به . فما يفهمه الكافة من حكومة الأوليغاركية هو أنها حكومة الأغنياء ، كما تفهم الديمقراطية على أنها حكومة الفقراء . ولئن كانت كثرة الفقراء وقلة الأغنياء أمراً حقيقياً ، إلا أن هذا لا يجعل النسبة العددية هي التي تخلع على كل من هذين النوعين صفته . فجوهر الموضوع هو أن هناك سببين متميزين لتولى الحكم ، يعتمد أولهما على حقوق الملاك ، ويستند الثاني إلى سعادة أغلبية الناس .

الدعوى المتنازعة على السلطة

هذا التصحيح للتقسيم القديم لأشكال الحكومات ذهب بأرسطو إلى مدى بعيد ، لأنه يبحث على التساؤل عن دعوى المطالبة بتولى السلطة في الدولة ، وعن وسيلة تنسيق هذه الدعوى إن تعددت بحيث تصونها وتحافظ عليها جميعاً . ولقد سبق القول بأن أسئلة مماثلة عرضت لأفلاطون^(١) . ويلاحظ أن هذه الأسئلة لا تتعلق في الحقيقة بموضوع الدولة المثالية ، ولم يفترض ذلك أفلاطون نفسه ، وإنما تتعلق تلك الأسئلة بالمزاي النسبية التي للدول القائمة ، وبالدعوى النسبية كذلك للطبقات المختلفة في الدولة الواحدة . وقد يقال إن للحكمة والفضيلة دعوى مطلقة في تولى السلطة ، أو على الأقل إن هذا هو ما ذهب إليه أفلاطون ولم ينكره أرسطو . ولكن هذه نقطة أكاديمية ، فليس موضع النزاع لإيجاد مبدأ أخلاقي عام ، بل إنما يدور حول الطريقة التي يمكن بها الاقتراب من هذا المبدأ في

(١) القوانين ٦٩٠ أ .

التطبيق العملي . فعلى حد قول أرسطو يقر الجميع بأن الدولة يجب أن تحقق أكبر نصيب ممكن من العدالة ، وبأن العدالة أيضاً تعني نوعاً من المساواة . ولكن هل معنى المساواة أن يقدر كل شخص بواحد ، وألا يقدر إنسان بأكثر من ذلك كما يفترض الديمقراطيون ؟ أم أنها تعني أن صاحب الملكيات والمصالح الواسعة ، أو صاحب المركز الاجتماعي الرفيع ، والتعليم الممتاز ، ينبغي أن يعد بأكثر من واحد كما يعتقد دعاة حكم الأقلية أو الأوليغاركية ؟ وإذا سلمنا بأن الحكومة يجب أن يتولاها الحكماء والفضلاء من الحكام فأين نودع السلطة لنبلغ الحكمة والفضيلة ، أو في الأقل على أقرب شيء مستطاع إليهما ؟

وعندما يوضع السؤال على هذا النحو يلاحظ أرسطو أولاً أن السؤال النسبي يتطلب جواباً نسبياً ، ويقول إن الثروة ليس لها سند أخلاقي مطلق لتتولى الحكم ، لأن الدولة ليست شركة تجارية ولا تعاقدية كما قال ليقرفرون السفسطائي (Lycophron the Sophist) من قبل . ومن السهل كذلك التذليل على أن عد كل الناس بواحد ليس إلا مجازاً مستساغاً ، ولكن هل يمكن القول من ناحية أخرى بأن الثروات لا حقوق لها ؟ لقد كان أرسطو يعتقد أن مغامرة أفلاطون في هذا الاتجاه ثبت فشلها ، وأن ديمقراطية تقوم على السلب والنهب لا يمكن على أى حال أن تكون أشرف من حكومة الأوليغاركية الاستغلالية . وأن للثروات الشخصية أو الملكيات الخاصة اعتبارات أدبية من الأهمية بحيث لا يجوز لإنسان أن يسقطها كلياً من حسابه ، إذا أراد أن يكون واقعياً . فطبيب المولود وكامل التربية وحسن الصلات مع القراغ أمور لا ينبغي إهمالها كسند للنفوذ السياسى ، وهى جميعها صفات تنفق إلى حد ما مع الثروة . وللديمقراطى كذلك حجته وسنده في المطالبة بالحكم ، فإن عدد الناس الذين يتأثرون بالحكم الديمقراطي هو دون شك اعتبار أدنى لا يجرم أن يدخل في تقدير شئون السياسة وعواقبها . وفضلاً عن ذلك فإن رأى العام الرشيد ، هو في الغالب وكما اعتقد أرسطو ، الصواب بعينه دائماً ، في حين يخطئ أحكم الحكماء أحياناً . وخلاصة

هذا الجدل أنه ما من دعوى لتولى الحكم إلا ويمكن الاعتراض عليها ، ومن ناحية أخرى فليس بين هذه الدعاوى المألوفة واحدة إلا ولها نصيب من الوجهة ، وأنه ليسير أن نجد في هذه النتيجة ما يمكن أن يعزز فكرة إنشاء دولة مثالية ، ومع ذلك فما من شك في أن أرسطو قد تناول هذا الجدل الخالد حول المبادئ الخلقية السياسية بحصافة رأى منقطعة النظير . والواقع أن هذه الدراسة لدعوى كل من الديمقراطية والأوليغاركية قد حدث . بأرسطو فيها بعد إلى أن يترك جانباً ما شرع فيه من التنقيب عن الدولة المثالية مكثفياً بما هو أكثر تواضعاً من ذلك ، وهو البحث عن أفضل نظام للحكم تستطيع أغلب الدول إدراكه .

وإن ما انتهى إليه الرأى من أنه ليس لأية طبقة سند مطلق في تولى السلطة العامة ليعزز مبدأ سيادة القانون ، إذ أنه — لتجرده عن الأشخاص — أقل تعرضاً للهوى من أى فرد ، بيد أن أرسطو رغم تغلغل هذه العقيدة لديه ، فإننا نجده يعترف بأنه حتى هذا الرأى لا يمكن إلزامه بصحته على وجه الإطلاق ، لأن القانون متصل بالدستور وبالتالي لا ينتظر في دولة فاسدة إلا أن تكون قوانينها فاسدة كذلك . وعلى ذلك ذلك ليست الشرعية في ذاتها إلا ضماناً نسبياً للخير ، وهذا الضمان يفضل القوة أو النفوذ الشخصى ، ولكن من المحتمل جداً أن يكون مع ذلك ضماناً لا يعول عليه . فالدولة الصالحة يجب أن تحكم وفقاً للقانون ، ولكن هذا لا يعنى أن كل دولة تحكم وفق القانون تكون دولة صالحة .

ويبدو أن أرسطو كان يعتقد أن الملكية والأرستقراطية هما وحدهما اللتان يصبح لهما الادعاء بأن تعتبر دولتين مثاليتين . وإن كان أرسطو لم يقل عن الأرستقراطية إلا التزير اليسير غير أنه تكلم عن الملكية بشيء من الإفاضة . وهذا البحث بالذات عن الدولة المثالية المفترضة يدل دلالة قاطعة على قلة ما لديه من قول عن هذا الموضوع ، ويتصل في جلاء بما جاء في الكتاب الرابع من عود إلى البحث في الديمقراطية والأوليغاركية بحثاً واقعياً . فالملكية من ناحية هي

أفضل شكل للحكومة ، لو وُجِدَ الملك الحكيم الفاضل . فالملك الفيلسوف الذى تحدث عنه أفلاطون هو أدنى الناس إلى الحق المطلق فى تولى السلطة العامة ، ولكنه يصبح حينئذ إلهاً بين البشر ، ويكون من السخريّة أن يُسمع لأحد غير هذا الإله الفانى بأن يضع له القانون ، كما أنه ليس من العدل فى شيء أن نباعد بينه وبين الجماعة ، وبذلك لا مندوحة من أن يسمح له بأن يحكم . على أن أرسطو لم يكن كامل الثقة بأن لمثل هذا الرجل حقاً غير مجرح فى تولى الحكم . ذلك لأنه يعلّق أهمية بالغة على ما يجب أن يقوم بين المواطنين من مساواة فى الدولة الواحدة مما جعله يتساءل عما إذا كان يجوز أن يستثنى من هذه المساواة حالة توفر التفضيلة الكاملة . وموضوع المساواة هذا يعنى كل صور الحكم سواء أكانت صالحة أم فاسدة . ومع ذلك فإن أرسطو ظل على استعداد للاعتراف بأن الملكية تصلح للجماعة التى تعلو فيها أسرة واحدة علواً كبيراً فى التفضيلة وفى الدولة السياسية . والحقيقة أن الحكومة الملكية المثالية بالنسبة لأرسطو ليست إلا مسألة أكاديمية ، ولولا ما كان لأفلاطون على تفكيره من تأثير ما تعرض لذكرها بناتاً . وهو يقرر أن الملكية التى تحكم وفقاً للقانون ليست فى الحقيقة دستوراً بالمرة^(١) ، وإذا التزمنا حرفية هذا القول لأدى شرط اعتراف الحكومة الصالحة بسيادة القانون إلى عدم جواز اعتبار الملكية شكلاً للحكومة الصالحة . والملكية على الطراز المثالى حرة بأن تكون نظاماً لحكم الأسرة لا للحكم السياسى . وما ساق أرسطو إلى مجئها إلا أخذه بتقسيم أفلاطون السداسى . وعندما ينتقل أرسطو إلى دراسة الحكومات الفردية القائمة نراه يتغاضى كلية عن الدولة المثالية . فهو يعرف نوعين قانونيين منها هما ملكية إسبرطة والدكتاتورية ، ولكن ليست لأيهما صفة الحكم الدستورى . كما يعرف أرسطو نوعين من دساتير الحكم الفردى هما الملكية الشرقية وملكىة عصر البطولة ، وهذه بالطبع ضربٌ من التخمين وتتجاوز فى الحقيقة نطاق تجربة أرسطو . أما الملكية الشرقية

فهى بعبارة أصح شكل من أشكال الطغيان ، ولو اعتبرت قانونية بالمعنى البربرى ، نظراً لأن الأسويين كانوا أرقاء بطبيعتهم ولم يكونوا يعارضوا حكومة استبدادية . وعلى ذلك فالملكية كما عرفها أرسطو تشبه في جوهرها تلك الحكومة التى كانت فى بلاد الفرس . ومع هذا فليس مغزى هذا البحث فيما يسجله عن الملكية بقدر ما يبلو في تفريقه بين أنواعها المختلفة . ومن الواضح أن تقسيم الدول السداسى قد فقد دلالة لدى أرسطو بالقياس إلى ما أولع به من الدراسة التجريبية لواقع عمل الحكومات . وعند هذه النقطة بالذات عاد في الكتاب الرابع إلى استئناف البحث في الحكومة الأوليجاركية والحكومة الديمقراطية ، أو بعبارة أخرى إلى أشكال الحكومات الإغريقية .

والآن نتضح الأسباب التى حالت بين مثل أرسطو العليا السياسية وبين تحقيق الدولة المثالية . فقد كانت الدولة المثالية تمثل مذهباً في الفلسفة السياسية ورثه أرسطو عن أفلاطون ، ولكنه كان في الواقع قليل التجانس مع عقيدته . وكلما شق أرسطو لنفسه طريقاً مستقلاً في التفكير والاستقصاء ازداد جنوباً إلى تحليل الدساتير القائمة فعلاً ووصفها . وإن تلك المجموعة الضخمة التى ضمت مائة وثمانية وخمسين تاريخاً دستورياً والتي وضعها هو وتلاميذه ، تعتبر نقطة التحول في تفكيره ، وتم عن أفق أوسع في تفهم النظريات السياسية . على أن هذا لا يعنى أن أرسطو قد تحول إلى الوصف وحده ، فإن جوهر النظرية الجديدة هو المزج بين الاستقصاء التجريبي وبين الاعتبارات النظرية للمثل العليا السياسية . فالمثل الأخلاقية — من سيادة القانون ، والحرية ، والمساواة بين المواطنين ، والحكومة الدستورية ، وللتقدم الإنساني نحو الكمال في حياة متقدمة — كانت دوماً عند أرسطو هي الغايات التى من أجلها توجد الدولة . والشئ الذى كشف عنه أرسطو هو أن هذه المثل كانت معقدة في تحقيقها غاية التعقيد ، وكانت تتطلب أقصى الجهد في التوفيق بينها وبين الظروف الكائنة فعلاً في الحكومة الواقعية . فالمثل العليا يجب ألا تحلق في السماء على غرار مثال أفلاطون ، بل تكون قري تعمل في أوساط غير مثالية وعن طريقها .

الفصل السادس

أرسطو : حقائق السياسة الواقعية

تكشف الفقرات الافتتاحية من الكتاب الرابع من « السياسة » عن توسع ملموس في تصور أرسطو للفلسفة السياسية . فن رأيه أن كل علم أو فن ينبغي له أن يحيط بالموضوع إحاطة كاملة . فالدرب الألعاب الرياضية (الجمناستيك) ينبغي في الحقيقة أن يكون في مكنته تكوين البطل الرياضى القويم ، ولكنه ينبغي كذلك أن يكون قادراً على الإشراف على التربية الرياضية لأولئك الذين لا يستطيعون أن يصلوا إلى مرتبة الأبطال ، وأن يكون في مكنته تخيير أنسب التدريبات لمن هم في حاجة إلى نوع من المرنان . ومثل هذا القول يجب أن يصدق بالنسبة إلى العالم السياسى ، فيجب أن يعرف ما هى أفضل حكومة بصرف النظر عما يعترض قيامها من عقبات واجبة التذليل ، وبعبارة أخرى ينبغي له أن يعرف تماماً كيف يمكن إقامة دولة مثالية . ولكنه يجب أن يعرف كذلك ما هو الأفضل نسبياً في ظل ظروف قائمة معينة ، وأن يعرف ما هو حرى بالنجاح في أحوال معينة ، ولو لم يكن بالذات هو الأفضل من الوجهة المجردة البحت ، ولا بالأفضل في ظل هذه الظروف القائمة نفسها ، وأخيراً ينبغي أن يكون — بفضل هذه المعرفة — قادراً على تقرير أى شكل من أشكال الحكومة هو أكثرها ملاءمة لمعظم الدول ، وأن هذا الشكل هو في الوقت ذاته أيسرها مناعاً لهذه الدول كما هى ، وبغير أن يفترض فيها توفر فضائل أرفع ، أو عقل أحكم ، مما يتوافر للناس عادة ، وهو بهذه المعرفة قادر على اقتراح أفضل التدابير الكفيلة بإصلاح عيوب الحكومات القائمة . وبعبارة أخرى يجب أن ينظر الفن

السياسي الصحيح إلى الحكومات كما هي كائنة ، وأن يبذل غاية الجهد المستطاع في حدود الوسائل المتاحة فعلا. بل إن هذا الفن قد يصل إلى حد أن يُطلَقَ كلمة — إذا لزم الأمر — الاعتبارات الخلقية جملة ، ويوجه الحاكم المستبد إلى سبيل النجاح في الاستبداد والطغيان . وذلك بالذات هو ما فعله أرسطو فيما بعد .

ولم يكن مثل هذا التفريق الجوهرى بين السياسة والأخلاق مقصوداً ، إلا أن هذا المنحى الجديد في فن الحكم جعله موضوعاً للبحث مغايراً لبحث المبادئ الأخلاقية من الناحيتين الفردية والشخصية . وقد ناقش أرسطو في مطلع الكتاب الثالث من « السياسة » فضائل الرجل الصالح وفضائل المواطن ، وعالج التباين وعدم التطابق بين الأمرين كمشكلة من المشكلات . ونجده في الصفحات الختامية من كتاب « الأخلاق النيقوماخية » (Nicomachean Ethics) يفترض التسليم بأنهما ليسا متطابقين ، ويستعرض مشكلة التشريع على أنها فرع من البحث متميز عن دراسة أسمى طراز من المثل الأخلاقية العليا . وهو يقول إن هذا الموضوع قد أهمل إهمالاً شديداً ، في حين أنه لا مندوحة لاستكمال أية فلسفة للطبيعة البشرية من أن ينال هذا الموضوع حقه من العناية . وما لا تخفى دلالة أنه يشير كذلك إلى مجموعة الدراسات التي جمعها كمرجع لدراسة الأسباب التي تحفظ كيان الدول أو تقضى عايتها ، والتي يتولد عنها الحكم الصالح أو الحكم الفاسد ، وما من شك في أن الدراسات التي اقترحها هي التي انتهت به إلى تحرير الكتب الرابع والخامس والسادس من « السياسة » . ويقول أرسطو « إننا باستكمال دراسة هذه البحوث نصبح — على الأرجح — أقدر على إدراك أى الدراسات هو أصلحها وما هي مرتبة كل منها ، وأى القوانين والعادات ينبغي أن يقوم عليها المستور إذا أريد له أن يكون على أفضل صورة ^(١) » . وهذا التمييز بين الأخلاق والسياسة ، الذى يسم بداية كل علم منهما بطابع التميز وإن كانا موضوعين متصلين من حيث البحث ، هذا التمييز ينبع عن قوة

(١) كتاب الأخلاق ١٠ ، ٩ ، ١١٨١ ب ٢٠ (ترجمة روس) .

أرسطو الخارقة في التنظيم المنطقي الذي يطبع فلسفته في جعلها . وقد تمكن أرسطو بفضل هذه المقدرة ، التي امتاز بها على أفلاطون ، امتيازاً عظيماً من أن يحدد الفروع الرئيسية للمعرفة العلمية تحديداً ظل قائماً حتى المصور الحديثة .

الديكتاتور السياسية والديكتاتور الأخلاقية

يتصل تحليل الأشكال الواقعية للحكومة الإغريقية الذي ورد بالكتاب الرابع بالتقسيم السياسي لأنواع الديكتاتور الوارد في الكتاب الثالث . وربما كان هذا التحليل أكثر اتصالاً بالبحث في الملكية الوارد بالجزء الأخير من ذلك الكتاب . فقد أشار أرسطو هنا إلى الملكية والأستقراطية باعتبار أنهما من قبيل طائفة الدول المثالية ، مع أن ذلك لا يمتشى مع مناقشته لهما في الكتاب الثالث . ثم اقترح أن ينتقل إلى دراسة أدق للأوليجاركية والديمقراطية ، وذهب إلى أنه من المتداول افتراض وجود شكل واحد فقط لكل من النظامين المذكورين ، وأن في هذا الافتراض مغالطة ، وهذا القول الذي قاله أرسطو يذكّرنا بتعليقه على صعوبة تصور البعض وجود أنماط متعددة للملكية^(١) . ويحتاج السياسي العملي — لكي يسوس حكومة واقعية — أن يعرف عدد أنواع كل من الحكومة الأوليجاركية والحكومة الديمقراطية ، وما هي القوانين التي تناسب كل نوع من أنواع الديكتاتور ، فإن هذا خليق بأن يمكنه من التعرف على أصح أنواع الحكم لمعظم الدول ، وعلى أصح النظم للدولة التي يجب أن تعيش في ظل ظروف خاصة ، وكذلك التعرف على ما يلزم لصيغ أي نظام للحكم بالصيغة العلمية ، وأخيراً التعرف على العوامل التي تؤدي إلى استقرار أو تقلقل نظام الحكم في مختلف أنواع الدول .

ويتطلب استئناف الحديث عن تصنيف أشكال الحكومة الأوليجاركية والديمقراطية استئناف دراسة الطبيعة العامة للمستور . فإن وجهة النظر التي كانت

تسيطر على البحث في الكتاب الثالث هي أن الدستور هو « ترتيب المواطنين » أو هو أسلوب في الحياة من شأنه أن يفرض إلى حد ما الشكل الخارجى للدولة . وهذه الوجهة من النظر طبيعية ما دام جانب الدولة الأخلاقى هو صاحب المقام الأعلى فى تقدير أرسطو . ذلك لأن القول الفصل فى كل دولة مرده إلى القيم الأخلاقية التى يستهدف ترابط المواطنين تحقيقها . وأن الأهداف الأدبية التى ينشدها المواطنون بالعيش معا ، هى العنصر الجوهرى الذى يجمع بينهم ، والذي يعد بالتالى قوام حياة الدولة . ومع ذلك فقد عرف أرسطو الدستور من قبل بأنه هو ترتيب المناصب أو الوظائف ، وهذا التعريف أقرب إلى الفكرة السياسية للدولة بمعناها الحديث . وقد أعاد فى الكتاب الرابع ذكر التعريف الأخير مُفسِّراً بين الدستور والقانون الذى هو مجموعة القواعد التى يجب على الموظفين اتباعها فى تأدية واجبات وظائفهم . وقد أتى أرسطو كذلك بتحليل ثالث قسم فيه الدول إلى طبقات اجتماعية أو وحدات أصغر من الدولة ذاتها كالعائلات ، أو فئة الأغنياء أو الفقراء ، أو الجماعات العاملة كالفلاحين والصناع والتجار . ولم يتحدث عن البناء الاقتصادى للدولة باعتباره دستوراً مع أن تأثير هذا البناء هو غالباً العامل الحاسم فى تحديد شكل الدستور السيامى « ترتيب المناصب » الأكثر ملاءمة أو الأيسر تحقيقاً . ويوازن أرسطو بين الطبقات الاقتصادية وبين أعضاء الحيوان ، ويقول إن هناك من أنواع الدول بقل ما هنالك من طرق للاختلاف بين مختلف الطبقات اللازمة لإقامة حياة اجتماعية .

ولذلك أدخل أرسطو منذ البداية فى مناقشة الدول الواقعية عدداً من الفوارق الهامة التى لا شك فى أنه لم يوضحها تماماً ، وإن كانت تبين فى جلاء مدى ما بلغه فى تقدير القوى السياسية الحقيقية . وقد سبق لنا بيان ما ذهب إليه من التفريق بين قواعد السياسة وقواعد الأخلاق . وقد وردت هذه التفرقة خلال معالجته للدستور الواقعى بصرف النظر عن الدستور المثالى، وهى تفرقة طابعها الظاهر تلك الأهمية الفائقة التى علقها على تعريف الدستور كترتيب الوظائف .

وهو يفرق أيضاً بين القانون وبين البناء السيامى للحكومة المنظمة . وأهم من ذلك التفرقة بين البناء السيامى وما يقوم عليه من بناء اجتماعى أو اقتصادى . ويمكن القول بأن التفريق الحديث بين الدولة وبين الجماعة لم يتناوله أى مفكر لغربى بوضوح وكفاية ، وربما لم يكن هذا التفريق سهل الإيضاح قبل تصور الدولة ككيان قانونى . ومع ذلك فقد كان أرسطو على الأقل أول من شارف حدود هذا التصور — وفوق ذلك فقد استطاع أن يستخدم هذه التفرقة بطريقة واقعية راثمة عندما لاحظ في فطانه أن الدستور السياسى شىء ، وأن طريقة تطبيق الدستور بالفعل شىء آخر . فإن حكومة ديمقراطية الشكل قد تحكم فعلاً بطريقة أوليجاركية ، في حين قد تتبع حكومة أوليجاركية أسلوباً ديمقراطياً في الحكم^(١) . وعلى هذا فإن ديمقراطية غالبية سكانها من المزارعين قد تختلف اختلافاً تاماً إذا ما ضمت إليها طائفة كبيرة من الحضر المشتغلين بالتجارة ، وذلك رغم أن كيان الدولة السيامى — أى الوظائف وحقوق المواطنين السياسية — لم تمتد إليها قط يد التبديل .

ولأن استخدام أرسطو لهذا التحليل الثنائى للدولة — أى تحليلها إلى مراكز سياسية وطبقات تربطها وحدة المصالح الاقتصادية — كان يقدو أيسر تفهماً لو أنه يبين دائماً ما إذا كان يستخدم أحدهما أو الآخر ، وكذلك لو أنه فرق بينهما منفردين وبينهما متفاعلين . وفي سرده لأنواع الديمقراطيات ولأنواع الأوليجاركيات يتعلم غالباً تبيين الأساس الذى بنى عليه تقسيمه . فهو في الواقع يعرض قائمتين لكل منهما دون أن يبين مواضع الاختلاف بينهما ، ولو أنه يبدو في إحديهما معنياً أساساً بالكيان السيامى للدولة ، ويبدو في الأخرى معنياً بكيانها الاقتصادى . زد على ذلك أن التقسيم قد تعقد بالتفرقة بين الحكومات الخاضعة للقانون وتلك التى لا تخضع له ، مع أن هذا ما كان لينبغى أن يطبق على الحكومة الأوليجاركية بتاتاً ، وعلى كل حال كان يجب اعتباره نتيجة مرتبة

على تنظيم الوظائف أو الطبقات . وبالرغم من أن البحث لم يؤسس على خطة مرسومة ، فإنه واضح في جوهره ، وهو بلا مراء يدل على إحاطة تامة بالموضوع ، أى بالإدارة الداخلية لدول المدن الإغريقية ، وذلك على نحو ينذر أن نجد له مثيلا فيما عرضه أى سيامى لا حق عن أى شكل آخر من أشكال الحكومة .

ولب الفكرة هو كما يلي : ثمة قواعد سياسية معينة — كالأهلية للاقتراع والصلاحيات لتولى الوظائف — هى سمات مميزة للديمقراطية ، وثمة سمات أخرى تتميز بها الأوليجاركية . كما توجد ظروف اقتصادية — كطريقة توزيع الثروة أو غلبة طبقة أو أخرى من الطبقات الاقتصادية — وهذه الظروف تتجه بالدولة نحو الديمقراطية أو الأوليجاركية ، وتحدد نوع النظام السياسى الأدنى إلى النجاح . وتتفاوت درجات النظامين السيامى والاقتصادى ، فيتطرف بعضها إلى أقصى الحدود ، على حين لا يبلغ البعض الآخر مثل هذا التطرف . وهناك صور عديدة من التواليف الممكنة ، إذ أن الدول لا تتكون فقط من عناصر ديمقراطية أو عناصر أوليجاركية فحسب ، بل يجوز أن تتكون كذلك من عناصر متداخلة من كلا النوعين . ومثال ذلك أن تكون الجمعية الشعبية منظمة على أساس ديمقراطى ، فى حين يختار القضاة على هدى بعض المؤهلات الأوليجاركية والنهج الذى تسير عليه الحكومة عملا يتوقف إلى حد ما على مجموعة من العوامل السياسية ، كما يتوقف إلى حد آخر على العوامل الاقتصادية ، ويتوقف كذلك على الطريقة التى تتفاعل بها كل من هاتين المجموعتين من العناصر إحداها بالآخرى . وأخيراً تعجن بعض العوامل إلى إيجاد دولة لا تلتزم القانون فى حين تعجن عوامل أخرى إلى إيجاد دولة تلتزم جادة القانون . ويصدق هذا القول كذلك على العوامل السياسية . ومن العسير أن تدمج مثل هذه النتيجة فى تصنيف شكل ، ولكن مزية هذا التصنيف هو التعرف على عدد كبير من المنظمات السياسية والاجتماعية المعقدة .

المبادئ الديمقراطية والمبادئ الأوجارية

يكفى أن نشير إلى الخطوط الرئيسية التي اتبناها أرسطو بوجه عام في تقسيمه دون أن نسرده بالتفصيل الأنواع التي تنقسم إليها الحكومات الأوجارية والحكومات الديمقراطية كما ذكرها أرسطو . فالديمقراطيات تختلف في دساتيرها السياسية حسب مدى شمول هذه الدساتير . وهذا الشمول يتوقف عادةً على الطريقة التي تقرر بها هذه الدساتير ، أو لا تقرر ، وجوب حيازة نصاب من الممتلكات . فقد لا يكون مطلوباً توفر نصاب معين لتقرير حق الانتخاب أو الصلاحية لتولى الوظائف العامة ، وقد يتفاوت النصاب المطلوب ارتفاعاً أو انخفاضاً ، وقد يكون توفره محتملاً في بعض الوظائف دون البعض الآخر . ومن جهة أخرى قد نجد بعض الديمقراطيات لا تعنى المواطنين من النصاب فقط ، بل قد تدفع لهم أجراً (كما كان الحال في أثينا) نظير القيام بأداء عمل المحلفين أو لمجرد حضور ندوة المدينة التي تخصص مكافأة لحضور الفقراء . كذلك تختلف الديمقراطيات تبعاً لاختلاف نظام الدولة الاقتصادي . فالديمقراطية المكونة من الفلاحين قد لا تقرر نصاباً ، وبالرغم من ذلك فإن تصريف مهام الدولة قد يتركز في أيدي الخاصة بحكم أن سواد الشعب لا يتسع وقته أو تقل رغبته في تجشم متاعب الأعباء العامة . وعند أرسطو أن هذا النوع هو أفضل الديمقراطيات جميعاً ، ذلك لأن للجماهير قوة عظيمة إذا استعملتها كجنت جاح الطبقة الحاكمة . ولكن ما دام الحكام يهجون منبج الاعتدال فإن الناس يدعونهم أحراراً في عمل الكثير مما يعتبرونه الأصح . وينشأ نوع جد مختلف من الديمقراطيات إذا اجتمعت السلطة في أيدي سكان المدن الكبرى مع استغلال هذه السلطة في السعي إلى الاضطلاع بتدبير الشؤون العامة في ندوة المدينة ، إذ لا يلبث ذلك حتى يفتح الباب على مصراعيه أمام التوغاه (Demagogues) . ويمكن الجزم بأن مصير مثل هذه الديمقراطية هو إلى

الانتفاض على القانون والإخلال بالنظام ، بحيث يصعب من الناحية العملية التمييز بينها وبين حكومة الطغيان . وإن مشكلة الديمقراطية هي في الجمع بين السيادة الشعبية وبين الإدارة الحكيمة ، وليست مثل هذه الإدارة ميسورة عن طريق جمعية كثيرة العدد .

ويميز بين أنواع حكومات الأوبلجارية على هذه الأسس العامة نفسها . ومن الطبيعي أن تشترط الأوبلجارية سواء في المواطن أو شاغل الوظائف العامة نصاباً مالياً أو شرطاً من شروط الانتخاب ، وقد تزيد هذه المؤهلات المطلوبة أو تنقص . وقد يتركز الحكم الأوبلجاري بوجه عام على الشعب ، كما قد تنحصر السلطة في فئة قليلة منه ، وهذه الفئة قد تصبح هيئة تسعى إلى تأييد سلطانها لتشغل المناصب العامة على الدوام من بين صفوفها دون أن تحفل بالالتجاء — ولو صورياً — إلى الانتخاب . وفي الصور المتطرفة من حكومات الأوبلجارية قد تملك من الناحية العملية بضعة أسر ، بل وربما أسرة واحدة سلطة وراثية . ويتوقف نوع الحكم الممكن قيامه في الأوبلجاريات بدوره على توزيع الملكيات ، فحينئذ وجدت طبقة واسعة من أصحاب الأملاك المتقاربين في الرأى اتسعت القاعدة التي تتركز عليها حكومة الأوبلجارية . أما إذا وجدت طبقة صغيرة من أصحاب الغنى الفاحش فالأرجح أن تقع الحكومة في أيدي عصابة ، فإذا حدث ذلك صار من العسير تجنب مساوئ الحكم الطائفي . والأوبلجارية في صورتها المتطرفة ، شأنها شأن الديمقراطية ، تصبح من الناحية العمالية بحيث لا ينشئ التمييز بينها وبين حكم الطغيان . ومع ذلك فإن المشكلة التي تواجه حكومة الأوبلجارية هي عكس مشكلة الديمقراطية ، نعى الاحتفاظ بالسلطة في أيدي طبقة محدودة نسبياً دون تمكين هذه الطبقة من الإيغال في الاستبداد بالجمهير ، لأن الاستبداد لا بد أن يولد الاضطراب . ويرى أرسطو أن عدوان الأثرياء أكثر احتمالاً من عدوان إجماعهم ، ومن ثم كان تنظيم الأمور في الأوبلجاريات أشق منه في الديمقراطيات . وفي الوقت نفسه فإن الأوبلجارية

التي تركز في حكمها على عدد كبير من السكان تتقارب فروق الثروة بينهم وبذلك فقد تلتزم مثل هذه الحكومة بجادة القانون .

وقد تناول أرسطو فيما بعد هذا البحث في أنواع الحكومات الديمقراطية والأولجاركية بمزيد من التحليل المنظم للدستور السياسى أو للسلطات (١) السياسية في الحكومة ، فراح يميز بين أنواع ثلاثة منها لا تخلو أى حكومة من وجودها بشكل من الأشكال . فأولاً هناك النوع المفكر الذى يمارس السلطة القانونية العليا في الدولة بالبت في جسام الأمور ، كإعلان الحرب وعقد السلام وإبرام المعاهدات ومراقبة المسؤولين عن حسابات الدولة وسن القوانين ، وثانياً هناك مختلف الولاة أو الموظفين الإداريين ، وثالثاً هيئة القضاء . وكل فرع من هذه الفروع الثلاثة قد ينظم على نهج ديمقراطى بحت أو على نهج أولجاركى بحت ، كما قد ينظم على نهج يغلب فيه الطابع الديمقراطي أو الأولجاركى .

فالنوع المفكر قد يتسع عدد أعضائه ، وقد يضيق ، وقد يمارس قدراً أكبر أو أقل من السلطات . وقد يختار الولاة من النوع الثانى بواسطة ناخبين يتفاوت عددهم قلة وكثرة . بل ربما كان اختيارهم بالاقتراع في الحكومات التي يزيد فيها قدر الديمقراطية ، وقد ينتخبون لفترات تطول أو تقصر ، كما قد تختلف درجة مسألة السلطة العليا لهم شدة وضعفاً ، كما قد يزيد عدد الوظائف التي يلونها وقد يقل . وكذلك قد تكون المحاكمة شعبية يُختار أعضاؤها بالاقتراع على نطاق واسع من بين صفوف المرشحين ، وقد تخول سلطات تكافاً مع سلطات الفرع المفكر ذاته — كما كان الحال في أثينا — وقد تقيد من حيث السلطة أو من حيث العدد ومن حيث طريقة الاختيار . وقد ينظم أى دستور معين على نهج يقرب من الديمقراطية بالنسبة لفرع من فروع الحكم ، على حين يقرب من الأولجاركية في فرع آخر .

(١) في الأصل Organs أى أعضاء أو آلات ، أى كالأعضاء الموجودة في الكائن الحي ، وإلى يؤدي كل منها وظيفة خاصة (المترجم) .

الدولة الفاضلة عملياً

استرسل أرسطو في تحليل العوامل السياسية في الديمقراطية والأولجاركية حتى أتى نفسه في موضع يستطيع منه أن ينظر في السؤال الذي حل الآن محل السعي في إنشاء دولة مثالية ، وهذا السؤال هو : ما هو أفضل شكل للحكومة بالنسبة لأكثرية الدول ، بغض النظر عن الظروف الخاصة بحالة معينة ، وبغير افتراض توفر فضائل أو فطنة سياسية تزيد على ما يمكن أن يجتمع للدول عادة . وهذا الطراز من الحكومات ليس مثالياً بأي حال فهو لا يعدو أن يكون الشكل العملي المتوسط الذي يتولد عن تجنب التطرف في الديمقراطية أو في الأولجاركية ذلك التطرف الذي أثبتت التجارب خطورته . وهذا الشكل من أشكال الحكومات سماه أرسطو البوليتيا (The Polity) ^(١) ، أو الحكومة الدستورية ، وهو اسم أطلق في الكتاب الثالث على الديمقراطية المعتدلة . ولم يكن أرسطو لبغاشي استعمال كلمة الأرستقراطية (التي استعملت في دلالتها اللغوية من قبل في الكتابة عن الدولة المثالية) وذلك في الحالات التي ينحرف فيها الدستور عن الحكومة الشعبية لدرجة يصعب معها أن يطلق عليه اسم الديمقراطية المعتدلة .

وأما كان الأمر ، فإن الطابع المميز لهذه الدولة العملية الفاضلة هو أنها شكل مختلط من الدستور ، ينبع من الجمع بين العناصر الصالحة في الديمقراطية والأولجاركية معا . وأساسها الاجتماعي هو وجود طبقة متوسطة قوية تتألف من أولئك الذين ليسوا بالأغنياء جد الغنى ولا الفقراء غاية الفقر . وهذه الطبقة هي التي « تنفذ الدول » كما قال يوربيدس قبل ذلك بأعوام ، وليس أفرادها من الفقر بحيث تنكسر أجنحتهم ، ولا من الغنى بحيث ينشوبون أظافرهم . وحيثما وجدت هذه الطائفة من المواطنين كَوْنُ أفرادها جماعة لها من اتساع

(١) باليونانية Politeia ، ويقول أرسطو إن القدماء أغفلوا هذا الدستور لثقلته ، وهو مزيج من الأولجاركية والديمقراطية مع ميل إلى الديمقراطية (المترجم) .

صفوفها ما يكفل للدولة الارتكاز على أساس شعبي ، ولها من التحرر عن الهوى ما يمكنها من مراقبة الموظفين المستولين ، ولها من طبيعة انتخاب أعضائها عاصم من مساوئ حكومات الجماهير . وعلى مثل هذا الأساس الاجتماعي يمكن تشييد بنيان سياسي يقتبس نظمه السياسية من أمثلة الديمقراطية والأولجارية على السواء . فقد يقرر نصاباً من الملكية بشرط أن يكون معتدلاً ، وقد لا يكون ثم نصاب من ملكية ، ولكن لا يكون كذلك ثم اقتراع لاختيار الولاة . وقد اعتبر أرسطو إسبطة دولة ذات دستور مختلط . وربما جال بخاطره أيضاً تلك الدولة التي شرعت أثينا في تكوينها سنة ٤١١ - ولم يكن دستورها في واقع الأمر إلا حبراً على ورق - تلك الدولة التي كانت تستهدف إيجاد هيئة من المواطنين قاصرة على خمسة آلاف من القادرين على تزويد أنفسهم بالأسلحة الثقيلة . وقد قال أرسطو في كتابه (دستور أثينا) إن هذه الحكومة كانت خير حكومة عرفها أثينا على مدى الأزمان وقد اضطر أرسطو - كما اضطر أفلاطون من قبله - تحت ضغط الاعتبارات العملية إلى أن يُحوّل على الملكية الفردية بدلاً من الفضيلة . ولم يكن أى المفكرين (أفلاطون وأرسطو) ليؤمن من ناحية المبدأ بأن الملكية في ذاتها دليلٌ على الخير ، ولكن الفكر انتهى بهما إلى أن توفر الملكية الفردية ، بالنسبة للأغراض السياسية ، هو من الناحية العملية أدنى ما يكون إلى الخير .

وبمبدأ دولة الطبقة المتوسطة هو التوازن ، التوازن بين عاملين لهما أثر لا سبيل إلى إغفاله في كل نظام سياسي . ويتولد هذان العاملان من الدعاوى المختلفة لتبرير تولى الحكم ، والتي سبق أن ناقشها أرسطو في الكتاب الثالث ، غير أنه يعالجها الآن لا على أنها من الدعاوى ، بل على أنها من القوى وهو يصف العاملين بأنهما : الكيف والكم ، وأولهما يشمل ضروب النفوذ السياسي المنبعثة من هيئة الثروة ، وبالإله المولد ، وارتفاع المنزل ، وسمو التربية ، على حين ينحصر العامل الثاني في مجرد وزن الكثرة العددية . وكلما ساد العامل الأول أصبحت

أولي جارية ، وكلما ساد الثاني أصبحت ديمقراطية . ولكي يتسنى توفير الاستقرار يحمل الدستور أن يفسح المجال لكل من العاملين حتى يحقق التوازن بينهما . ولما كان تحقيق ذلك أيسر ما يكون عند وجود طبقة متوسطة كبيرة العدد ، فإن هذا النمط من أشكال الحكومة هو أكثرها أمناً وأدناها إلى الخضوع لحكم القانون في الدساتير العملية . ويرى أرسطو أن السلامة في كثرة العدد من بعض الوجوه لإيمانه بالحكمة الجماعية لرأى عام رشيد ، كما يظن أن الهيئة الكبيرة العدد لا يسهل إفسادها . أمّا أصحاب المنزل والخبرة فهم أصح من يتولى أعباء المناصب الإدارية بصفة خاصة . والدولة التي تستطيع أن تجمع بين هذين العاملين تكون قد توصلت إلى حل المشاكل الرئيسية التي تكتنف محاولة إقامة حكومة مستقرة منظمة . وما من شك في أن التاريخ الإغريقي يحمل الشواهد على صدق هذا التشخيص فيما واجهته دولة المدينة من صعوبات . وبالرغم من أن مجرى التاريخ في فترة حياة أرسطو نفسه كان خليقاً بأن يوحى إليه بمعالجة مشكلة أخرى لا تقل أهمية بالنسبة لدولة المدينة عما سبق ذكره ، فإن أرسطو لم يتعرض لها بشيء ذي بال . وهذه المشكلة هي مشكلة الشؤون الخارجية ، وأن دولة المدينة أصغر حجماً من أن يتأتى لها النجاح في السيطرة على عالم كان يضم دولاً كقولونيّا والفرس لم يكن بد من الاجتكاك بها .

وبعالم أرسطو في الكتاب الخامس ، في إصهاب ، أسباب الثورات والتدابير السياسية التي يمكن الالتجاء إليها للحيلولة دون وقوعها ، على أن تفاصيل هذا البحث مما يمكن تجاوزه . هذا وتتجلى في كل صفحة من صفحات هذا البحث دلائل تعمقه السياسي مع الإحاطة بموضوع الحكومات الإغريقية ، أما النظرية الأساسية في هذا البحث فقد سبق أن تكشفنا في مناقشاته لدولة الطبقة المتوسطة . ويرى أرسطو أن كلا من الأولي جارية والديمقراطية في حالة توازن غير مستقر ، مما ينتج عنه أن يكون كل منهما مهدداً بخطر الانهيار من جراء الاستمسك بمقومات كيانه الخاص ، وعلى السياسي الذي يضطلع عملياً

(١٠)

بمشكلة حكم دولة تتبع أى النظامين أن يحول بينها وبين الاسترسال فى التمشى مع منطق أنظمتها النظرية . فكلما انجذبت حكومة الأوبلجارية نحو الأوبلجارية كلما ازداد احتمال وقوع الحكم فى يد طائفة مستبدة . وبالمثل كلما أوغلت حكومة ديمقراطية فى اتجاهاتها الديمقراطية ، كلما ازداد احتمال انتهاء الحكم إلى الغوغاء . فكلما يفسد بالاتجاه نحو حكم الطغيان الذى هو شر فى نفسه من جهة ، وهو فاقد فى الغالب لمقومات النجاح من جهة أخرى . والحرية الساخرة التى يصطنعها أرسطو فى النصيح الذى يزيجه إلى الحاكم الطاغية يبدو أرسطو فيها وكأنه يتنبأ بمكيافيللى . فالأساليب التقليدية هى الخط من شأن كل من يُجشئ استفحال خطره ، والعمل على إمتنانه وإذلاله ، وتجريد الرعية من القوة والسلطة ، وخلق الفرقة بين صفوفهم ، وإشاعة الريبة وسوء الظن بين بعضهم والبعض الآخر ، وأفضل من ذلك أن يحكم الطاغية على نحو لا يكاد الطغيان يستشف من مظاهره ، وأن يدعى — فى الظاهر على الأقل — الغيرة على الصالح العام ، وأن يتحاشى فى جميع الظروف الكشف عن عورات الطاعة . ويدلنا التاريخ على أنه ما من نمط من أنماط الحكومات يستطيع أن يستقر ما لم يظفر بتأييد القوى الرئيسية فى سياسة الدولة واقتصادياتها من حيث الكيف ومن حيث الكم . ومن ثمَّ كان من حسن السياسة أن يسعى الحاكم إلى كسب ولاء الطبقة المتوسطة . أما التطرف فى هذا الاتجاه أو ذاك ففيه مصارع الدول . وقصارى القول إن الدولة إذا لم تؤسس فعلا على حكومة الطبقة المتوسطة ، فإنه يتعين عليها أن تحلَّوْ حَذَّوْ الدولة المتوسطة ما وسعها الجهد ، مع التجاوز عن الحالات الخاصة التى قد تملى عليها فيها الظروف أوضاعاً مغايرة .

الفن الجديد للسياسى

لم يكن تصور أرسطو لضرب أحدث وأعم من العلم السياسى ، لا يشمل المغزى الأخلاقى للدولة فقط ، بل يشمل كذلك دراسة تجريبية للامساتير الواقعية من جهة عناصرها السياسية والاجتماعية معا ، وكيف تبرز هذه العناصر ، وما هى النتائج التى ترتب على امتزاجها . نقول لم يكن يمثل هذا التصور بأى حال تخلى أرسطو عن المبادئ الأساسية التى استمدتها من أفلاطون . ومع ذلك فما من شك فى أن هذا التصور يمثل تعديلا هاما لهذه المبادئ وإعادة لربطها وتنسيقها . فما يزال الهدف هو هو من حيث نظرته إلى فن صناعة الحكم ، وهو فن يستطيع به توجيه الحياة السياسية إلى غايات لها قيم أخلاقية باستخدام وسائل يختارها العقل . والدولة ما تزال مطالبة بتحقيق مفهومها الصحيح كعامل من العوامل فى الحياة المتمتدة ، وترتب على ذلك أن الكشف عن هذا المفهوم لا يزال له أهميته الحيوية . وتوجيه الحياة السياسية نحو أوفق الطرق التى تخضع على الدولة مفهومها الصحيح ، هو عمل من شأن العقل أن يقوم به ، فهو موضوع للعلم كما هو موضوع للفن ، ومن ثم اختلفت نظرة أرسطو وأفلاطون إليه عن مجرد موقفهما من السياسى وبراعته فى التدبير ، أو الجمعية الشعبية فى ارتجالها ، أو خطيب الجماهير أو السفسطائى فى مهارتهما الخطابية . ولم يكن ما فعله أرسطو أنه هجر المثل الأعلى ، بل سار-خطوة إلى الأمام نحو تصور جديد للعلم وللن الذى يقوم على أساسه . لقد اعتقد أفلاطون أن السياسة يمكن أن تكون موضوعا للتأليف العقلى أو النظرى الحر حين ينهى إلى بلوغ مثال الخير ، ولو أن تدوينه « القوانين » يكفى فى الدلالة على أنه اضطر فى نهاية الأمر إلى الانحراف انحرافا مئوسا عن نطاق هذا التطور . ونحن نعلم أن اتصال أرسطو بأفلاطون كان فى تلك الأعوام التى أخذ أفلاطون فيها يعدل من أفكاره السياسية ، ومهما يكن من أمر فالأرجح أن طبيعة تكوين عقل أرسطو كان

خليقاً أن يدفعه إلى السير في طريق مخالف الملك الذي بدأ منه أفلاطون .
لهذا السبب كان طريق التأليف العقلي الحر - ذلك المنهج الملائم لفلسفة
اتخذت من الرياضيات مثالا لجميع أنواع المعرفة - موصداً أمام أرسطو منذ
البداية . وآية ذلك عجزه عن إتمام ما شرع فيه من تخطيط دولة مثالية . على
أن تكيف مثل أفلاطون السياسية لمنهج مخالف كان عملاً بطيئاً وشاقاً . وهو
الذي كان على أرسطو أن يضطلع به . وقد دوّن أرسطو قصة هذا التعديل
بتأيمها في تصويره للمذهب الفلسفي الذي لم يكن علم السياسة وفيها إلا فصلاً واحداً
منه ، وإن كان فصلاً هاماً من فصوله . وقد كان إدخاله الحكم الدستوري
في جملة مثل الدولة - كإلاعراف بالقانون ، والرضا ، والرأى العام ، كأجزاء
داخلة في صميم الحياة السياسية الفاضلة - خطوة أولى هامة ، ولكنها خطوة
كان على أرسطو أن يذهب إلى ما هو أبعد منها . فكان عليه أن يستمر في
تحليل دولة المدينة إلى عناصرها السياسية ، وفي بحث مدى تأثير هذه العناصر
بالقوى الاجتماعية والاقتصادية الموجودة وراها . ومن الواضح أن المنهج النظري
لم يكن ملائماً لمثل هذه البحوث . وكان إحصاء السماتير هو المحاولة التي قصد
منها أرسطو إلى جمع المادة اللازمة لمعالجة هذه المشكلات ، والتي نجد حلها
في الكتاب الرابع والخامس والسادس في نظريته التي تميل إلى الناحية التجريبية
والواقعية . غير أن هذا المنهج المائل نحو الناحية التجريبية صحبه تغيير في تصور
الغن الذي كان على المنهج أن يخدمه . ولم يعد يكفي أن توضع الغاية بعيدة عن
الأعمال السياسية التي تستمد وجودها على مثال تلك الغاية ، فالسياسي في فن
أرسطو منغمس إن صح هذا التعبير في خضم الأحداث ، فلا يستطيع أن
يصوغها وفق مشيئته ، ولكنه يستطيع الانتفاع من الإمكانيات التي يهبها له
وضع الأحداث . فثمة نتائج حتمية لا سبيل إلى تفاديها ، كما توجد مصادفات
تتولد عن ظروف جاعحة خليقة بأن تعصف حتى بأحكم الخطط ، ولكن يوجد
إلى جانب ذلك فن ، هو فن الانتفاع البصير بالوسائل الممكنة التي تسير

الأمور إلى الغاية الجلية والمبتغاة^(١).

أصبح علم السياسة إذن عند أرسطو تجريبياً، وإن لم يكن وصفاً خالصاً، واشتمل فن السياسة على تحسين الحياة السياسية، حتى إذا اقتضى الأمر أن يتم ذلك على نطاق متواضع. وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا التقدم في أفكار أرسطو إلى أن يوجه انتباهه إلى المبادئ الأولى، مما أفضى به إلى إعادة النظر في المشكلات القائمة التي ابتدأ منها هو وأفلاطون. وهذا ما فعله في إيجاز عندما وضع المقدمة ليكمل بها كتاب «السياسة»، وهذه المقدمة هي الكتاب الأول من النص الموجود بين أيدينا. ولا يعلو معظم هذا الكتاب الأول أن يكون ضرباً من التوسع في نظرية حكم أو تدبير المنزل بما في ذلك الاقتصاد، وتلخيصاً لما بين تدبير المنزل وحكم المدينة من فوارق. ولم يوف أرسطو هذا البحث حقه من الثمام، ولعل ذلك يرجع إلى أن إعادة البحث في تدبير المنزل جعلت أرسطو يواجه مسائل سبق أن عالجها في الكتاب الثاني على أنها جزء من نقد الشيوعية، دون أن يشم نفسه عناء كتابة الموضوع من جديد، تلك الإعادة التي لم يكن منها مفر لإدماج كل من البحثين معاً. ومع ذلك فقد عاد في الجزء الأول من الكتاب الأول إلى الحديث عن تلك المسألة الأساسية وهي: الطبيعة والعرف، ولا عجب فقد كان متعباً لتدعيم نظريته، كما كان متعباً لتدعيم نظرية أفلاطون، أن يدلل على أن للدولة قيمةً خلقيةً كامنة في ثناياها، وأنها ليست مجرد فرض إرادة غاشمة.

ولكن يعالج أرسطو هذه المشكلة أخذ يتلمس بشكل أكثر نظاماً تعريف الدولة، مبتدئاً أساساً من النقطة نفسها التي بدأ منها أفلاطون في أول «الجمهورية» وتخضع طريقته لنظرية التعريف بالجنس والفصل، والتي تطورت في مؤلفاته المنطقية. فهو يقول إن الدولة نوعٌ من الجماعة، والجماعة هي اتحاد أفراد مختلفين يستطيعون بحكم ما بينهم من تمايز أن يشبعوا حاجاتهم من طريق تبادل

(١) السياسة - ٣، ٩، ١٢٨٠ ب، سطر ١٧.

السلع والخدمات. وهذا القول يطابق في جوهره اعتقاد أفلاطون أن الدولة تقوم على تقسيم العمل ، غير أن أرسطو يختلف عن أفلاطون ، لأنه يميز بين عدة أنواع من الجماعة ليست الدولة إلا نوعاً منها . ولا ريب في أن الغرض من ذلك هو التمييز بين تدبير المنزل — وهو الحكم الذى يفرض على الزوجة والأولاد والعبيد — وبين الحكم السياسى . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن أفلاطون قد خلط بين الجنس والنوع . فالمسألة إذن هي تحديد نوع الدولة أى نوع هي من أنواع الجماعة . ويتجه البحث في الكتاب الأول بحيث يكاد يقتصر على تنفيذ مذهب أفلاطون ، حتى . ليلو أن أرسطو لم يكن قد انتهى من تكوين مذهبه الكامل . وهو يشير في موضع^(١) آخر إلى أن تبادل السلع بالبيع والشراء ، أو مجرد العلاقات التعاقدية ، من شأنه إيجاد جماعة ولكنه لا يوجد دولة ، إذ لا حاجة إلى وجود حاكم مشترك . وفي الكتاب الأول يدفع البحث في الجماعات — إن صح هذا التعبير — نحو الطرف الآخر ، حيث يوجد التمييز بين الحاكم والمحكومين دون أن يكون هذا الحاكم دستورياً أو سياسياً . ويوضح ذلك بالعلاقة بين السيد والعبد الذى إنما يوجد بصفة كلية لصالح سيده . فالدولة إذن تحتل مركزاً وسطاً يختلف عن علاقة التعاقد من جهة ، وعن علاقة التملك من جهة أخرى . هذا المنهج من التعريف بالرسم^(٢) وهو القائم على التمييز بين الأحوال المحدودة ، مما يستعمله أرسطو كثيراً في مؤلفاته العلمية . ومن سوء الحظ أن أرسطو في كتاب « السياسة » لم يبحث ، كما كنا نتوقع منه ، بحثاً منظماً عند النظر في تدبير المنزل سوى علاقة السيد بالعبد ، مثال ذلك العلاقة بين رب المنزل وزوجته ، تلك العلاقة التى كان يرى أنها تختلف في النوع عن علاقة رب الدار بالعبد وعن العلاقة بين الحاكم ووعيته .

(١) ما بعد الطبيعة ٧ ، ٧ ، ١٠٣٢ أ — وانظر أفلاطون ، القوانين ، ٧٠٩ ب .

(٢) التعريف عند أرسطو إما أن يكون حاداً وإما أن يكون ربا . والحد هو الذى يبلغ ماهية الشيء ويكون بالجنس والفصل . أما الرسم فأقل درجة ويعتمد على ذكر الخواص أو القوازم . ويبدأ العالم في الاستقراء بأن يذكر خواص الشيء لتقريبه من اللون . (المترجم) .

إلغاء هذه الوحدة البدائية جداً — ولكنها (أى الدولة) نوع من الجماعة أكثر تقدماً من دولة المدينة ، وهى بذلك تمثل جماعة أقرب إلى الكمال . وآية ذلك هذه الحقيقة الواقعة وهى أن الحاجات التى تشيعها الدولة هى تلك الحاجات التى تغلب فيها الصبغة الإنسانية. وحتى الأسرة، التى تعتمد فى شكلها البدائى على إشباع حاجات طبيعية يشارك الإنسان فيها الحيوان ، فإنها تتطلب قوى تخرج قطعاً عن نطاق الروابط التى تصل بين الحيوانات الاجتماعية . ذلك أنها تتطلب النطق ، والقدرة على التمييز بين الصواب والخطأ ، وهما خاصتان ينفرد بهما الحيوان العاقل وحده . ولكن الدولة تهيء الفرصة حتى لهاتين القوتين العاقلتين لمزيد من التطور والرقى . وبما يتميز به الإنسان أنه الحيوان السياسى ، أى الكائن الوحيد الذى يسكن المدن ، ويخضع نفسه للقانون، ويبدع العلم والفن والدين وسائر الآثار المتعددة الجوانب من الحضارة . وجميع ذلك يمثل كمال الرقى الإنسانى مما لا يتسنى بلوغه إلا فى الجماعة المدنية . والمخلوق الذى يستطيع أن يعيش بدون ذلك إما أن يكون بهيمة أو إلهاً ، أى فى مستوى أدنى أو أعلى من ذلك المستوى المتوسط الذى تعيش فيه الإنسانية ، ويذهب أرسطو إلى أن فنون الحضارة فى أسمى صورها لا يمكن بلوغها إلا فى دولة المدينة ، وهو فى اعتقاده هذا يتسلط على تفكيره إيمان عميق بتفرد الإغريق فى المقدرة الإنسانية .

الطبيعية كنمو وأرتقاء

. ينبع معنى الدولة وقيمتها من واقع كونها شركة فى جميع العلوم وجميع الفنون . كما قال إدموند بيرك (Burke) ، وهذا القول نفسه هو قوام حجة أرسطو فى دحض دعوى الذين يذهبون إلى أن القانون والأخلاق ليسا إلا مسائل متعارف عليها . وهذه الحجة كما يستخدمها أرسطو تمثل محاولة دقيقة لإعادة تعريف

اصطلاح « الطبيعة » ، بحيث يمكن أن يلائم هذا التعريف كل فرع من فروع العلوم ، وبحيث يمكن جعله مبدأ عاماً في الفلسفة . فالقاعدة العملية التي يسترشد بها في البحث هي أن الأبسط والأكثر أولية أسبق في الزمان ، على حين أن الأتم والأكمل لا يظهر إلا بعد ذلك حين يأخذ النمو مجراه . على أن المرحلة المتأخرة أكثر دلالة من المرحلة الأولى على حقيقة « طبيعة » الشيء ما هو . وقد أفاد أرسطو من استغلال هذه القاعدة على نطاق واسع في دراساته البيولوجية . فالبنوة مثلاً لا تكشف عن طبيعتها إلا حين تثبت وينمو نباتها . والظروف الطبيعية كالتربة والحرارة والرطوبة ضرورية بلا مراء ، ولكنها برغم توافقها بالنسبة لبلوتين مختلفين — كبنوة البلوط وبنوة الخردل — فإن النباتين اللتاتين يختلفان تمام الاختلاف . ويستخلص أرسطو من ذلك أن العاة الفاعلة في إيجاد هذا الاختلاف كامنة في البلوتين ، فكل نبات يحتوي على « طبيعة » خاصة به ، وهذه الطبيعة تُسفر عن نفسها عند ما تتكشف بالتدرج فتصبح في الظاهر ما كانت عليه البنوة في الباطن . وينطبق كذلك هذا الضرب من التفسير عينه على نمو الجماعة ، فهي في صورتها البدائية كالأسرة ، تكشف عن طبيعتها الباطنة في هيئة تقسيم العمل ، أما في صورتها الأعلى فإنها تتبدى قادرة على إتاحة فرص النماء للملكات الأسمى التي كانت خليقة أن تظل خامدة لواقصرت الجماعة على الأسرة فقط ، ودون أن تفضل الجماعة في أسمى صورتها إشباع الحاجات البدائية . ويقول أرسطو إن الأسرة أسبق في الزمان ، ولكن الدولة أسبق « بالطبع » بمعنى أنها أكمل نمواً ، ومن ثم فهي أفصح دلالة على ما هو كامن في الجماعة . ولهذا السبب نفسه فإن الحياة في الدولة تظهر ما هو كامن في الطبيعة البشرية . ولم يكن في مقدور أحد أن يتكهن بإمكان وجود فنون الحضارة لو لم تتجاوز الحياة طور الاقتصاد على التبادل اللازم لإشباع الحاجات البدائية .

.. فلفظ الطبيعة بالنسبة إلى المجتمع له في استعمال أرسطو دلالتان . حقاً الناس اجتماعيون بالطبع بحاجة بعضهم إلى بعضهم الآخر . ويقوم المجتمع

البدائي على حوافز متأصلة في كل ضروب الحياة كالرغبة الجنسية وشهوة الطعام . وهذه الحوافز لا غنى عنها ، ولكنها ليست من خواص الحياة الإنسانية وحدها ، إذ لا تختلف كثيراً في الإنسان عنها في الحيوانات الأدنى ، وتتكشف الطبيعة البشرية أكثر . ما تتكشف في تطور تلك القوى التي يختص بها الإنسان وحده . وإذا كانت الدولة هي الوسط الوحيد الذي يمكن لهذه القوى أن تنمو فيه ، فاللدولة شيء طبيعي على المعنى الذي قديقال من بعض الوجوه في مقابل الغريزة . فكما أنه من « الطبيعي » أن تنمو بلرة البلوط فتصبح شجرة البلوط ، كذلك من الطبيعي أن تبسط الطبيعة البشرية قواها الأرقى في الدولة . وليس معنى ذلك أن الرق على هذا النحو فرض محتوم حدوثه ، إذ أن عدم توافر الظروف الطبيعية المادية الملائمة يحول دون النماء في كلتا الحالتين . الواقع أن أرسطو يعتقد أن الارتقاء الأعلى لا يحدث إلا في حالة محدودة هي حالة دولة المدينة ، وهو يعزو ذلك إلى أن الإغريق هم وحدهم دون سائر الناس أصحاب المواهب اللازمة لمثل هذا النمو . وعندما يتم هذا النمو فإنه ينشأ عن مدى ما تستطيع الطبيعة البشرية أن تحققه بقدر ما تنبئ شجرة البلوط ، إذا أحسن ربيها وتغذيتها ، عن حقيقة ما تنطوى عليه بلرة البلوط الجيدة . والدولة شيء طبيعي من حيث تضمها إمكان حياة متحضرة تمام التحضر ، بيد أنها بحكم حاجتها في النمو إلى ظروف مادية وغير ذلك من الظروف ، فلأنها تصبح مسرحاً يتجلى فيه فن رجل السياسة . ولن يخلق تطبيق العقل والإرادة الدولة ، ولكنهما قد يوجهانها نحو كشف أكل للإمكانات الكامنة فيها .

وينحيل إلى أرسطو أن مثل هذه النظرية في الطبيعة — المستمدة من الدراسات البيولوجية والاجتماعية على السواء — عمدة بأساس منطقي لعلم السياسة وفن السياسة اللذين توسع في تصورهما . فالطبيعة في قرارها نظام من الملكات أو القوى القادرة على النمو تتجه بحكم طبيعتها الباطنة صوب غايات متميزة . وتتطلب هذه القوى في تكشفها ما يمكن أن يسمى مع التجاوز ظروفاً مادية ، وليست هذه

الظروف هي التي تنتج الغايات التي يتجه إليها الفؤ ، ولكنها قد تساعد ذلك الفؤ إذا كانت مواتية ، كما تعوقه إذا كانت معاكسة . ثم إن الحوادث والتغيرات التي تجري باستمرار ، هي عمليات للملازمة تتحكم قوى الفؤ بواسطتها فيما يتاح لها من ظروف مادية . وهذه العوامل الثلاثة التي يسميها أرسطو الصورة^(١) والمادة والحركة ، هي العناصر الأساسية المكونة للطبيعة وهذه العناصر الثلاثة تهيئ للفنون مجالاً إذ أن مشروعات الفنان ، الداخلة في نطاق بعض الحدود التي لا يسهل كشفها ؛ يمكن أن تصلح كصور من الميسور أن توجه إليها المادة التي في متناول اليد . وكذلك الأمر في السياسة ، فإن المشتغل بها لا يستطيع أن يفعل ما يحلو له ، ولكنه يستطيع بحكمته أن يتخير تلك السبل التي تنحو على أقل تقدير صوب ارتقاء النظم الاجتماعية والحياة الإنسانية . رقيقاً أفضل وأقرب إلى الغاية المرجوة . ولكي يستطيع السياسي تحقيق ذلك ينبغي له أن يحسن فهم ما هو ممكن وما هو واقعي . في آن معا . ويجب عليه أن يعرف ما هي إمكانيات الفؤ الموجودة في المواقف التي يواجهها ، وما هي الظروف المادية التي توفر لتلك القوى المثالية الوسائل التي تمكنها من القيام بمراسلتها على أفضل وجه . ومن ثمّ جمعت بحوثه دائماً بين غرضين ، إذ يجب أن تكون تجريبية ووصفية ، ذلك لأنه لا يستطيع أن يقرر ما هي الوسائل الموجودة في متناول يده أو كيف تتطور هذه الوسائل حين تستعمل إذا هو لم يعرف الواقع the actual معرفة كافية . ولكن هذه البحوث ينبغي كذلك أن تتناول الهيئة المثالية للحقائق ، إذ بغير ذلك لا يتسنى للسياسي معرفة كيف ينبغي أن يستخدم وسائله بحيث تخرج من مادته خير ما تستطيعه .

إن تصور أرسطو لعلم السياسة وفيها ليمثل لنا ذلك النهج من البحث الذي

(١) الصورة عند أرسطو Form تقابل المثال الأفلاطوني idea الذي يعبر عنه المؤلف بلفظ نموذج type . والفرق بين مثال أفلاطون وصورة أرسطو ، أن المثال مفارق للمادة ، والصورة داخلة فيها ، والمثال أو الصورة يسميان باليونانية إيدوس Eidos . (المترجم) .

فتح آفاقاً واسعة أمام عبقرية أرسطو الفكرية الناضجة . ولامراء في أن أرسطو من حيث الأصالة وجرأة التأليف النظري لم يرتفع إلى مستوى أفلاطون ، فإن المبادئ التي تقوم عليها فلسفة أرسطو إنما استقاها جميعاً من معلمه . أمّا من حيث قوة التنظيم العقلي ، ووجه خاص من حيث القدرة على التفاضل إلى إدراك المثل أو الاتجاهات الرئيسية في خضم شاسع من التفاصيل المعقدة ، فإنه لا يسمو على أفلاطون فحسب ، بل إنه يضاهي أى مفكر ظهر بعده في تاريخ العلم . وإن تسخير أرسطو لهذه الموهبة في دراساته الاجتماعية وفي علم البيولوجيا لتظهره لنا في أوجه ، بعد أن حرر نفسه إلى حد ما من أثر أفلاطون ، وراح يشق لنفسه نهجاً فكرياً يلائم إبداعه الخاص . ولقد كان تطور تفكير أرسطو في هذا الاتجاه هو الذى حدا به إلى الإقلاع عما كان قد اعتزمه من استعارة أسلوب أفلاطون في تخطيط دولة مثالية ، وإلى توجيه بحثه أولاً إلى التاريخ الدستورى ، وثانياً إلى النتائج العامة المتصلة بتكوين الدولة وتسييرها على هدى المشاهدات والتاريخ . ولقد كان أرسطو مؤسس هذا المنهج الذى كان بصفة عامة أحكم وأجدى ما وصلت إليه دراسة المسائل السياسية .

مراجع مختارة

الفصل السادس

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- The Political Thought of Plato and Aristotle. By Ernest Barker. London, 1906. Chs. 5-11.
- The Politics of Aristotle. Eng. trans. By Ernest Barker. Oxford, 1946. Introduction.
- "Aristotle's Conception of the State." By A.C. Bradley. In *Hellenica*, ed. by E. Abbott. 2nd ed. London, 1898.
- Greek Thinkers : A History of Ancient Philosophy. By Theodor Gomperz. Vol. IV. Eng. trans. by G.G. Berry. New York, 1912. Book VI, chs. 26-34.
- Aristotle : Fundamentals of the History of his Development. By Werner Jaeger. Eng. trans. by Richard Robinson. Oxford, 1934. Ch. 10.
- "The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy". By Hans Kelsen. In *Ethica*, Vol. XLVII (1937-38), p. 1.
- The Politics of Aristotle. By W.L. Newman. 4 vols. Oxford, 1887-1902. Vol. I, Introduction; Vol. II, Prefatory Essays.
- Aristotle. By W.D. Ross. 3rd ed. rev. London, 1937. Ch. 8.
- Aristotle's Constitution of Athens. Ed. by Sir John Edwin Sandys. 2nd ed. rev. and enlarged. London, 1912. Introduction.
- The Politics of Aristotle. Ed. by Franz Susemihl and R.D. Hicks. London, 1894. Introduction.
- Aristoteles und Athen. By Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. 2 vols. Berlin, 1893.
- "Aristotle on Law." By Francis D. Wormuth. In *Essays in Political Theory*. Ed. by Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, New York, 1948.

الفصل السابع

أقول دولة المدينة

انفردت فلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية بخلوها من أى أثر مباشر عملياً كان أو نظرياً . والواقع أننا لو حكمتنا على تلك الفلسفة على أساس الدور الذى لعبته فى القرنين التاليين لوفاة أرسطو ، لما أمكن إلا أن نعتها فشلاً ذريعاً . وعلة ذلك أن كلا الفيلسوفين قد شاركا فى وضع تلك المثل العليا والمبادئ الخاصة بذلك الطراز من النظام السياسى الذى تناولاها ، ألا وهو دولة المدينة بصورة أقرب إلى التمام والكمال مما كان يريه أى واحد من خلفائهما . الحق أنهما لم يتركا مزيداً لمستزيد فى هذا الشأن . وليس معنى هذا قصر قيمة ما كتبه أفلاطون وأرسطو على ما يتعلق بدولة المدينة ، فإن الفرض الذى عمل أفلاطون على أساسه ، وهو أن العلاقات البشرية يمكن أن تكون مادة للبحث العقلى وأن تخضع للتوجيه الحكيم ، هذا الفرض لا يزال من القروض التى لا يستغنى عنها علم اجتماعى أيا كان نوعه . كما أنه لم يخف قط فى الفلسفة السياسية الأوربية ما تضمنته نظرية أرسطو السياسية من أهم المبادئ الخلقية ، وهى الإيمان بأنه ينبغى للدولة أن تكون رابطة بين مواطنين أحرار متساوين خلقياً وأن تحكم نفسها وفقاً للقانون ، معتمدة على الحاجة والرضا أكثر من اعتمادها على القوة ، وتوضح هذه الصفات الجلية السبب فى أن المفكرين اللاحقين بل ومن تعاقب بعدهم حتى اليوم ، يرجعون دوماً وتكراراً إلى أفلاطون وأرسطو . وبالرغم من أن كثيراً مما كتبه قد تكشف عن معان خالدة ، فإنها فى الحقيقة كانا يعتقدان أنه إنما كان يصدق على دولة المدينة ، وعليها دون سواها . فلم يحل

بخطرها أبداً أن هذه للمثل أو غيرها من المثل العليا السياسية يمكن أن تتحقق في أى طراز آخر من الجماعات المدنية . ولقد بررت الحقائق الواقعة آنذاك هذا الافتراض ، إذ كان يصعب تصور ظهور الفلسفة السياسية في أية جماعة قائمة حينذاك عدا المدن اليونانية .

ولا جدال في أن أفلاطون وأرسطو كانا يدركان بحمام الإدراك أن تلك المثل العليا التي كانا يعتقدان أنها متضمنة في دولة المدينة لم تتحقق في أية مدينة من المدن الإغريقية . ولولا أن الحاجة إلى النقد والتقييم كانت ماثلة في ذهنيهما ، ما حاولا تحليل المجتمع الذي عاشا فيه أو التمييز فيه بين أوجه الفساد وأوجه النجاح . ولكنهما وهما يعتقدان — وما أكثر ما كان نقدهما لاذعاً — كانا يعتقدان مع ذلك أن ملاسبات الحياة الفاضلة كانت قائمة إلى حد ما في دولة المدينة . ومع أنهما كانا يقيلان عن طيبة خاطر تغيير بعض أساليبها ، فلم يشكا أبداً في أن دولة المدينة كانت تركز إلى أساس سليم ، وأنها كانت دون غيرها الأساس الأخلاقي الصالح لإقامة صور أسمى من الحضارة . ولهذا كان نقدهما مشرباً بروح الود الخالص . وقد كانا يتحدثان بلسان تلك الطبقة من اليونانيين التي أرضتها الحياة في دولة المدينة ، ولو لم تبلغ حد الكمال بحال . ومن سوء الحظ أن كلا المفكرين — دون أن يتعمدا التحدث بلسان طبقة ما — قد انساقا إلى إبراز رعية الفرد للدولة وجعلها ميزة أكثر ظهوراً ، فأصبحت بالتالي امتيازاً لمن تؤهلهم ثروتهم وفراغهم للتمتع بنعيم الوظائف السياسية . وكلما ازداد أفلاطون وأرسطو تعمقاً في الكشف عن المفهوم الخلقى الذى تقوم عليه دولة المدينة ، ازداد اضطرابهما إلى استنتاج أن هذا المفهوم لا وجود له إلا بالنسبة لقلة من الناس لا بالنسبة لجمهور الصناع والفلاحين والأجراء كما كانت تتصور ديمقراطية عصر بركليس ، وهذا بداته يوحى بتلك الحقيقة وهي أن غير هؤلاء ممن كانوا دونهم صوتاً أو مقاماً ربما كانوا يرون في دولة المدينة شكلاً من أشكال الجماعة لا يحتاج إلى التحسين بل إلى الإبدال ، وربما عدوها على الأقل شيئاً خليقاً بإهمال أولئك الذين يسعون إلى

حياة طيبة . ومثل هذا النقد أو الاحتجاج ، أو الاستخفاف على الأقل ، كان موجوداً بالفعل ولو على وجه غامض نوعاً ما في عصر أفلاطون وأرسطو . ولكن الظروف التاريخية جعلت الزمن الذي جاء في أعقاب ذلك العصر أكثر تأييداً لذلك النقد منه لتلك النظريات الجلييلة التي صدرت عن المفكرين العظميين ، وهذا هو سر الأفول المؤقت لفلسفتها السياسية بعد موت أرسطو . فلما أصبحت دولة المدينة في ذمة التاريخ ، ولم يعد يَعدُّ في الاستطاعة تصوير القيم السياسية على أنها ممكنة التحقيق وحدها ، أصبح في إمكان الناس الرجوع إلى كتب « الجمهورية » و « القوانين » و « السياسة » للإفادة مما فيها من معين لا ينضب من الخصب .

على أن الصورة العامة لتلك الفلسفات المختلفة القائمة على الاحتجاج أو الاستخفاف ، وما كان لها من دلالة عجيبة خلال القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد ، لا يمكن إدراكها إلا بأن نضع نصب أعيننا ذلك الترض الأخلاقي الذي افترضه أفلاطون وأرسطو ، وصدرت عنه جميع كتاباتهما عن الدولة ، وهو اقتراس أن الحياة الفاضلة تتضمن المشاركة في حياة الدولة . وهذا هو الذي مكن أفلاطون من أن يبدأ بالقول بأن الدولة في أصلها تقسم للعمل يستطيع بمقتضاه الناس ذوو الكفايات المتباينة أن يشبعوا حاجاتهم بطريق التبادل فيما بينهم ، كل ما في الأمر أن هذه الفكرة الأفلاطونية أصبحت أكل في تحليل أرسطو للجماعة . وقد حمل هذا الاقتراض كلا الرجلين على اعتبار هذه المشاركة أهم أخلاقياً من كل من الواجبات والحقوق ، وجعلهما يريان رعية الفرد للدولة . على أنها مساهمة في الحياة العامة . ومن هذه الجهة من النظر تصبح الرعية في ذروة الفضائل الإنسانية أو على الأقل تبلغها إذا ما بلغت المدينة والطبيعة البشرية أوج نضجهما . ويتمثل في هذا الاقتراض لب العميقة الموجودة في المبادئ الأخلاقية والسياسية للدولة المدينة . ولهذا السبب كان جوهر الاحتجاج هو نكران هذا الاقتراض . فالإقتراض بأن الرجل لكي يحيا حياة طيبة يتعين عليه أن يحيا خارج

دولة المدينة ، أو إن كان لا بد له من البقاء فيها يلزمه ألا يكون منها بأى حال ، هذا الاقتراض يقيم ميزاناً للقيم ليس غريباً على ما ارتآه أفلاطون وأرسطو فحسب ، بل يناقضه من أساسه . ولوقلت بأن الرجل العاقل يجب أن يتجنب السياسة جهد الطاقة ، أو أن عليه ألا يضطلع راضياً بمسئوليات الوظائف العامة أو أن يشرف بتقلدها ، بل يخلق به أن يتحاشى هذا وذلك على أنهما من بواعث القلق دون جدوى ، فكأنك قلت إن أفلاطون وأرسطو قد شيئا فكرة خاطئة كل الخطأ عن الحكمة والخير إذ أن مثل هذا الخير شيء خاص يحصل عليه الإنسان أو يفقده في داخل نفسه وبنفسه ، وبذلك لا يكون شيئاً يتطلب حياة مشتركة . وبهذا يصبح الاستكفاء الدائى ، الذى عده أفلاطون وأرسطو من خصائص الدولة ، خاصة من خصائص الفرد البشرى ، ويصبح الخير شيئاً غير مرهون حتماً بدولة المدينة ، وهو الخير الذى يتحقق فى العزلة والاعتكاف . وقد كان نمو هذا النوع من النظريات الأخلاقية إلذاناً بأقول دولة المدينة .

وإن موقف أفلاطون وأرسطو من هذه الأخلاق الاعتزالية له مغزاه . فقد كانا يعلمان بوجودها ، ولكنهما ما كانا ليستطيعا أن يأخذاهما مأخذ الجدل . والمرجح أن الذى كتبه أفلاطون فى « الجمهورية »^(١) إنما كان بخرية من أسلوب الكليبيين (Cynics) فى الحياة فى « مدينة الخنازير » حيث يصورهم ذلك الفصل . وقد اقتصرنا على أبسط وأخشن الحاجات الضرورية^(٢) . وما يقارب اليقين أن هناك نكتة لازدة فى طيات ما لاحظته أرسطو من أن الرجل الذى يستطيع أن يحيا بغير الدولة إما أن يكون بهيمة أو إلهاً . فالأخلاقى الذى يتخذ الاستكفاء

(١) - الجمهورية ، ٣٧ د .

(٢) يصور سقراط المدينة البدائية بأنها التى تلك تقنع بإنتاج القمح والخمر والملابس والأحذية والمنازل ، وبأكل الناس فيها الفول والخبز المصنوع من دقيق القمح ، وينامون على الحصير وأوراق الشجر لا على الأسرة ، فاعترض عليه جلوكون وهو يحاوره قائلاً - ولكنك يا سقراط تهيب العيش لمدينة الخنازير . فوافقه سقراط وأخذ يبين كيف تكون المدينة المنعمة التى يجلس فيها الناس على الأرائك . (المترجم) .

الذاتي مثلاً أعلى للفرد إنما يدعى صفات الآلهة ، ولكنه في أكبر الظن يحيا حياة البهيمة . ولم يوازن أرسطو بين المزايا النسبية لحياة السيامى وحياة الفيلسوف إلا في مقدمته للدولة المثالية ، وهنا مع ذلك لم يناقش الأمر مناقشةً حقيقية ، بل قدر فقط أن « السعادة هي العمل » ، وأن « من لا يعمل شيئاً لا يستطيع أن يحسن صنعا » ^(١) . والغالب أنه إنما كان يفكر في الكليين ، وليس بعيد ، كما يرى « جيجر » (Jaeger) ، أن بعض تلاميذ أفلاطون قد توسعوا في مثال حياة التأمل معتمدين على إشادة أفلاطون نفسه القائلة بأن الفيلسوف ربما وجب إجباره على العودة إلى الكهف . وعلى كل حال فلا ريب في أن « الأكاديمية » قد نحت هذا المنحى بعد جيل من ذلك العهد . وأما عند أرسطو فإن التعليق لم يعد أن يكون غمزاً ساخراً . فجماع مذهبه السياسى يفترض أن نشاط المواطن هو الخير الأكبر ، ولم يكن قط بأن يحمل أى نظرة أخرى محمل الجدل .

فشل دولة المدينة

إلى جانب الافتراض النظرى القائل بأن لدولة المدينة وحدها غناء معنوياً ، ففى فلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية الاصطلاحية كذلك افتراض على بالغ الأهمية ، ولو أنه لم يلاحظ لم يكن صحيحاً في الظروف التى كانت قائمة آنئذ . فإن النهوض بدولة المدينة ، في حدود القيود التى كان يفرضها ذلك الشكل من أشكال الحكومة ، كان يقتضى التسليم بأن حكامها كانوا أحراراً في أعمالهم ، قادرين بفضل تخييرهم أفضل سياسة على إصلاح جيوب الدولة الداخلية . وكان قبول أفلاطون وأرسطو التام لما ، على أنها مؤسسة أخلاقية ، دليلاً على أن أفقهم السياسى كان محدوداً بمحدودها . وقد ترتب على ذلك أن أيأ منها لم يفتن كما كان ينبغي ، إلى ذلك الدور الذى قامت به الشؤون الخارجية حتى في صميم

الاقتصاد الداخلى لدولة المدينة. حَقًّا لقد انتقد أرسطو أفلاطون لذلك الإغفال^(١) ، ولكن لا يمكن القول بأنه أتى فى ذلك بأحسن من سلفه . ولو كان أفلاطون وثيق الصلة بمقدونيا كما كان أرسطو ، لما تعلم عليه إدراك ذلك الشأن الكبير لسيرة الإسكندر الذى طبع العصر بطابعه . وقد يكون من الظريف أن نسأل هذا السؤال : ماذا كان يحدث لو أن أرسطو خطر له أن يفترض أن دولة المدينة لا بد أن تندمج فى وحدة سياسية أكثر استكفاء ، على النحو الذى امتصت فيه دولة المدينة من قبل الأسرة والقرية؟ ولكن هذا الفرض يعد فوق طاقة تصوره السياسى . والحقيقة مع ذلك هى أن مصير دولة المدينة لم يكن رهناً بالحكمة التى تدبر بها شئونها الداخلية ، بل بالعلاقات المتشابكة بينها وبين سائر العالم اليونانى ، وعلاقات اليونان بآسيا من الشرق وبقرطاجنة وإيطاليا من الغرب . وهكذا كان من الخطأ افتراض أن دولة المدينة كانت تستطيع اختيار أسلوب المعيشة فيها ، بقطع النظر عن الحدود التى فرضتها عليها هذه العلاقات الخارجية . وقد يرى أفلاطون وأرسطو — كما فعل كثيرون غيرهما من أذكباء الإغريق — ما ساد علاقات المدن الإغريقية من حب التوسع والعدوان، ولكن هذه العيوب — كما أثبتت الحوادث — كان لا يمكن استئصالها ما دامت المدن محافظة على استقلالها . وكما نوه الأستاذ و . س . فرجسون^(٢) كانت دولة المدينة اليونانية منذ عهد بعيد فى تاريخها تواجه معضلة سياسية لم تستطع قط حلها . فهى لم تكن لتبلغ درجة الاستكفاء الذى فى اقتصادياتها أو فى سياستها دون انتهاج سياسة العزلة ، ولم تكن المدينة لتعمل ذلك دون احتمال مغبة الركود والجمود فى الثقافة والحضارة ذاتيهما اللتين كان يعتبرهما أرسطو تاج فخارها . ومن جهة أخرى إذا لم تؤثر المدينة حياة العزلة فإن الضرورة السياسية كانت تدفعها إلى التماس المحالفة مع المدن الأخرى، وهذه المحالفات ما كانت لتنجح دون المساس باستقلال أعضائها .

(١) — السياسة ، ٢ ، ٩ ، ١٢٦٥ ، ٢٠ .

W.S. Ferguson, Hellenistic Athens (1912) pp. 1

(٢) — .

وهذه المعضلة حَرِيَّةً بأن يدرك كنهها المراقب السياسى الحديث لأنها كانت فى جوهرها قريبة الشبه بتلك المشكلة التى خلقها الاقتصاد المتشعب لدولة الأمة . فالأمة الحديثة لاتستطيع أن تحيا حياة العزلة ، ولا أن تطوى أطراف استقلالها - حتى الآن على الأقل - لحساب وحدة سياسية أكثر حيوية . وهكذا نرى أن جميع الافتراضات الحديثة عن السيادة والوطنية الكاملة المرتبطة بتنظيم دولى ، تجد ما يقابلها فى التحالفات اليونانية بين تلك المدن التى كانت تزعم أنها مستقلة . وكانت هذه الاتحادات حوالى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد هى شكل الحكومة السائد فى العالم اليونانى ، ولكنها فشلت تماماً فى إيجاد دول دائمة مستقرة . وحتى فى الوقت المتأخر الذى أسست فيه جامعة المدن الإغريقية التى أنشأها فيليب فى كورنثة سنة ٣٣٨ قبل الميلاد ، لو أن المدن استطاعت أن تعمل معاً لربما قطعت شوطاً بعيداً فى سبيل السيطرة ، بل الرقابة ، على سياسة مقدونيا ، ولكن روح الذاتية المتأصلة فى دولة المدينة حالت دون اغتنام الفرصة . وما هو جدير بالنظر أن نسأل ماذا كان يحدث لو كان أمر المدن اليونانية بيدها ، هل كانت تنجح فى إيجاد نوع حقيقى من الحكومة الاتحادية . ولكن خلاصة جوهر الموقف أنها لم تكن تستطيع قط أن تؤمل أن يترك لها أمورها تتولاه وحدها .

وقد كانت للنزعة الفردية اليونانية ومخاطرها على الحياة السياسية اليونانية قصة قديمة حتى فى أيام أفلاطون . فقد كان الخطباء خاصة منذ مطلع القرن الرابع قبل الميلاد يحضنون المدن على الاتحاد فى وجه برابرة الشرق والغرب على السواء . وقد جعل جورجياس الليونتىنى هذه الدعوة موضوع خطبته فى الألعاب الأولمبية ، وفعل هذا أيضاً لىسياس بعد ذلك بقليل سنة ٣٨٨ قبل الميلاد . وحث إيزقراط على الوحدة ، وعاش حتى رأى فى فيليب المقدونى ، كما كان يعتقد ، مبعوث العناية الإلهية الذى قد يستطيع أن يحققها . ومع ذلك فإن معاهدة أنتالكيداس Antalcidas (سنة ٣٨٧ - سنة ٣٨٦) قبل الميلاد أقرت سيطرة فارس على

العالم اليوناني في شئون الحرب والسلام ، واستمر سلطان الفرس حتى. انتقل إلى يدى فيليب بإنشاء حلف كورنثة . وبعد ذلك بقرنين آلت الرقابة على بلاد الإغريق إلى روما التي اتسع سلطانها . وعلى ذلك مُنيت دولة المدينة في الشئون الخارجية بالفشل الدائم وبصورة متفاوتة الموضح منذ بواكير القرن الرابع قبل الميلاد . وحتى لونجح الاتحاد المذكور في إرساء الصلات بين المدن ذاتها فإنه كان يتبقى عليها أن تدبر الأمر مع تلك القوى السياسية العظيمة التي كانت تحيط بالعالم اليوناني من الشرق والشمال والغرب ، وهو أمر كان يعجزها إعجازاً شديداً . على أن فشل المدن الإغريقية في إرساء صلاتها فيما بينها لم يقتصر على فرع خاص من الإدارة ، فلم يكن من الممكن حقاً الفصل بين الشئون الخارجية والشئون الداخلية في دولة المدينة ، لأن المصالح الطبيعية في السياسة الداخلية — وهي حينذاك مصالح أوبلاركية ومصالح ديمقراطية — كانت متشابهة في مختلف المدن ، وكانت لها بذلك قضية واحدة مشتركة . ولم يكن أى طراز هام من الحكم المحلى ليستطيع تجاهل الصلات السياسية والاقتصادية التي كانت تربط المدن . ويصدق هذا القول على تدخل مقدونيا كما يصدق على صلات المدن بعضها ببعض الآخر . وقد جنحت مصالح أصحاب الثروة بصفة عامة إلى جانب مقدونيا ، وهذا من الأسباب الهامة في ميل الطبقات الأكثر رغداً إلى النظر بعين الرضا إلى إشراق حكم فيليب . ولأسباب لا تخفى كانت مصالح الديمقراطيين أشد تعلقاً بالوطن المحلى . ويبدولنا هذا الاشتباك المستعصى فقهه بين السياسة الخارجية والداخلية بصورة رائعة في المعاهدات بين الإسكندر وبين مدن حلف كورنثة . فإنه بالإضافة إلى رقابة الشئون الخارجية قد عهد إلى مقدونيا وإلى الحلف بمسئولية إخماد أية حركة تقوم في مدن الحلف لإلغاء الديون ، أو لإعادة تقسيم الأراضي ، أو لمصادرة الأملاك ، أو لتحرير الرقيق . وقد تضمنت الأحلاف التالية مثل هذه النصوص ^(١) . ولم تخف مع الزمن حدة النزاع بين

الغنى والفقير اللذين عدما أفلاطون وأرسطو الفارق الجوهرى بين الأول والخارجية والديمقراطية . ومهما يكن من أمر فإن هذا النزاع زادت حدته ، لأن التدخل الأجنبى ربما أعاد رسم الخطوط الفاصلة بين الغنى والفقير ، ولكن الخطوط باقية على كل حال .

والحق أن مشاكل العالم اليونانى السياسية والاقتصادية لم تكن لتحلها دول المدن السياسية . فن الخطل الإيهام بأنها قد حلت حقاً بالاتحادات أو بالممالك التى تلت فتوح الإسكندر . فلقد كان يزداد وضوحاً كل يوم أن سياسة دولة المدينة لم تكن حتى لتذكر تلك المشاكل . وأسفر ظهور مقدونيا عن الاعتراف بحقيقتين كانتين ، ولو أن أفلاطون وأرسطو قد صرفا عنهما النظر إلى حد كبير ، أما الحقيقة الأولى فهى أن دولة المدينة كانت من الصغر والتنازع بحيث تقصر عن التحكم حتى فى العالم اليونانى ، ولم يكن أى عمل يبلغ بها حد الكمال بقادر على جعلها متكافئة مع اقتصاديات العالم الذى تعيش فيه . وأما الحقيقة الأخرى فهى أن تفوق الإغريق السياسى المزعوم على البرابرة لم يكن قادراً على الحياة فى شرق البحر الأبيض المتوسط بسبب تلك الروابط الاقتصادية والثقافية القديمة العهد بين المدن اليونانية والبلاد الآسيوية الداخلية فيما وراء الشاطئ . فلما صمم الإسكندر على الأخذ بسياسة مزج رعاياه اليونانيين برعاياه الشرقيين — وهى سياسة لا شك فى أنها مناقضة تماماً لكل ما علمه إياه أرسطو عن السياسة — كان ذلك منه قبولاً لحقيقة أهمل أستاذه شأنها ، وكان ذلك أيضاً خطوة بجعلت من اقتراحات أستاذه السياسية آراء بالية نهائياً .

الانسحاب أو الاحتجاج

يتضح إذن أن وجود وانتشار فاسفة سياسية أكثر سلبية في موقفها إزاء القيم المتأصلة في دولة المدينة من فلسفة أفلاطون وأرسطو، لم يكن أمراً عارضاً. وقد استمرت بالطبع دول المدن موجودة، وليست كثير منها أمداً طويلاً ترأب شئونها المحلية بواسطة الهيئات الحاكمة القديمة. وليس من الممكن وضع حكم عام ينظم جميع درجات الرقابة وأنواعها الموجودة على هذه الهيئات في العصر الهليني، ولكن لن نستطيع الناقد الحصيف المرح أن يستشعر الجلد الخض يفترض أن وظائف أولئك الحكام كانت سلباً لمستقبل في الحياة له قيمة كبيرة. وقد يكون رأى الناقد على عكس ذلك لمجرد التفكير في حقيقة أخرى هي أن حكومة المدينة لم تكن من الأهمية بالقدر الذي تخيله الناس، وأن الجانب الأكبر من حياة أية مدينة لم يكن يبدها، وأن أعظم عباقرة السياسة لم يكن يجرؤ على الأمل في تحقيق شيء يذكر في هذا الشأن. ومؤدى ذلك أن يسلم الإنسان بالفشل، ويشعر بخيبة الأمل وبالميل إلى العزلة والانطواء، وأن يخلق لنفسه حياة خاصة يقل فيها شأن الصالح العام أو ينعدم كلية، وبهذا يصبح اتخاذ الوظائف العامة كتهج في الحياة أمراً لا يكثر به الموظفون، بل ربما كان ذلك من قبيل سوم الطالع. ولعل خير من أبرز وجهة النظر هذه هم الأبيقوريون أو الشكاك، ومن جهة أخرى كان هنالك إنكار جديد لدولة المدينة ولفضائلها مرده نجاح فئة البؤساء والمعدمين في أن يجعلوا لأنفسهم صوتاً مسموعاً. وربما كان الاعتزال ها هنا مصحوباً بشيء من الاحتجاج أو بتوكيد للجانب الآخر في النظام الاجتماعي القائم حينذاك. وقد يعجز مثل هذا الاحتجاج عن وضع حد أعلى مناسب لطبيعته فينحو عندئذ نحو التطرف فيرمي في أحضان الخيال أو يصل إلى حد الخيال، وهذا هو ما تمثلته على أحسن نحو مدرسة الكلبيين.

وتتميز جميع هذه المدارس كما سبق القول بكونها لم تنسج على منوال أفلاطون

وأرسطو ، وترجع أهميتها إلى أنها تفرعت إلى اتجاهات جديدة ، وابتدعت طرائف للفكر كانت محل عناية الأزمان التالية . ولهذا السبب نراها من بعض الوجوه لم تبلغ من الكمال إلا مستوى أقل مما بلغت كتابات المفكرين العظميين عن دولة المدينة . فلم تتح لأي مؤلف في هذه المذاهب عبقرية أفلاطون السامية ، ولا إحاطة أرسطو النادرة بتاريخ المدن السياسية ونظام حكوماتها . فأهمية هذه المذاهب - كما قلنا - تنحصر فيما جاءت به من وجهة نظر جديدة ، وأنها أثارت مسائل متعلقة بالمبادئ الأولى ، وأنها فتحت الباب من جديد لإعادة ترميزها في ظروف جد مختلفة عن تلك التي واجهها أفلاطون وأرسطو . ونحن إذا نظرنا بعين الورد إلى فشل دولة المدينة أمكن تفسير هذا الفشل على أنه كارثة خلقية فادحة ، على الأقل بالنسبة إلى تلك الطبقات التي كان تأثيره عليها بالغاً . وكان معنى هذا الفشل يمازى إلى أبعد مدى معنى اختتام حياة سياسية في عصر كل ما فيه من معايير القيم شيء خاص وشخصي إلى حد بعيد . فلقد حمل ذلك الفشل الناس على أن يخلفوا لأول مرة مثلاً علياً للأخلاق الشخصية وللسعادة الخاصة ، وذلك على نحو لم يكن يرى فيه اليوناني الذي عرك المبادئ المثالية لدولة المدينة إلا انحرافاً أو جهلاً . وربما نلاحظ ذلك في ازدهار عدد كبير من الجمعيات الخاصة ذات الأغراض الدينية والاجتماعية مما لم يجد العصر الكلاسيكي حاجة إليه ، وهذه ظاهرة مميزة للعصر الهليني^(١) . ومن البين أن هذه الجمعيات كانت محاولة للتعويض عن الميل الاجتماعي التي أغضت دين إشباع بسبب انصراف المدينة عن مكان في المقام الأول من الأهمية. وظلت تلك القيم التي تضمنها رعية الدولة في نظر أفلاطون وأرسطو مرضية في أساسها ، على الأقل كانت قادرة على أن تكون كذلك ، في حين بدأ ذلك خطأً لدى قلة من معاصريهما ، ولدى عدد متزايد من أتباعهما . وقد أدى ذلك الاختلاف الكبير في وجهة النظر إلى ضرورة تحول الناس في ذلك الوقت عن تلك الفلسفة السياسية التي خلفها .

وقد انبثت جميع المدارس القائلة بفكرة الاستكفاء الذاتي الفردى عن تعاليم سقراط مباشرة، ويستحيل بيان نصيب كلٍّ من هذه الادعاءات من الصحة، وربما كان من خلفوا سقراط من التابعين بعد انصرام الجيل الذى عرفه شخصياً لم يدرکوا عن ذلك أكثر مما ندرکه اليوم. فقد أصبح سقراط وظل أقرب ما يكون إلى الخرافة، ذلك الحكم المثلثى والفيلسوف البطل الذى اتخذت جميع المذاهب منه مثلاً يحتذى وأموذجاً لتعاليمها. ومع هذا عادت المعضلة الفلسفية بالتأكيد من أحد وجوهها إلى الوضع الذى كانت عليه قبل أفلاطون، فعدنا إلى الموضوع القديم الخاص بمعنى الطبيعة وعلاقتها بقواعد السلوك العرفية الاجتماعية. وقد صدق ذلك بالطبع على الجيل الذى عاش فيه أفلاطون حيث كان كل إنسان يبدأ من حيث انتهى سقراط، كما صدق أيضاً فيما بعد، على أولئك الذين لم يستطيعوا قبول تلك الحلول البارة التى قال بها أفلاطون وأرسطو. وكلما زاد الشك فى كون دولة المدينة تهيئ حقاً الظروف التى يمكن بها وجود حياة متمدنة، ازدادت ضرورة العودة إلى تمحيص السؤال السابق ألا وهو: «ما هى العناصر الجوهرية والدائمة فى الطبيعة البشرية التى يمكن أن تتولد عنها نظرية فى الحياة الفاضلة؟» ولهذا عادت إلى الظهور تلك النظريات التى عرضها أفلاطون ثم رفضها. وكما سبق القول وجدت فى هذا الصدد صورتان رئيسيتان من الفلسفة السياسية جدريتان بالبحث. وقد فصلت إحداهما بإسهاب المدرسة الأبيقورية رغم أن الفوارق بين الأبيقوريين والشكاك لم تكن كبيرة الأهمية من حيث إنكار نظريتهما السياسية. وأما الطراز الثانى فكان تلك الفلسفة السياسية التى اختلفت كل الاختلاف عن الأولى، وهى فلسفة مدرسة الكليين. ومن الأنسب أن نتناول هذين النوعين من النظريات بالبحث على هذا الترتيب.

الأيقوريون

استهدف المذهب الأبيقورى^(١) بعبارة عامة نفس ما استهدفته كل فلسفة خلقية تالية لعصر أرسطو، وهو أن تخلق في تلاميذها صفة الاستكفاء الذاتى الفردى. وفى سبيل ذلك كانت تلقن: أن الحياة الفاضلة تقوم على التمتع باللذة، ولكنها فسرت ذلك بطريق سلبى. فالسعادة تقوم بالفعل على اجتناب كل ألم وهم وقلق. وكانت لذات الصداقة الروحية التى سعى أبيقور إلى تحقيقها بين تلاميذه، هى تلك التى يتكون منها الجانب الإيجابى من مذهبه فى السعادة، وقد تطلب ذلك الانعزال عن مشاغل الحياة العامة التى لا جدوى منها. وعلى ذلك لم يكن للرجل الحكيم دخل بالشئون السياسية ما لم ترغمه الظروف على ذلك. وكان الأساس الفلسفى لهذا المذهب نظاماً مستفيضاً من المادية اقتبس من المذاهب الفلسفية السابقة عهداً، ويلوح أن اختيار هذا النظام لم يكن راجعاً إلى الوثوق من صحته بقدر رجوعه إلى الغراء الذى كان يعتقد أنه كفيل بتحقيقه. والسرى فى قدرته على كفالة الطمأنينة يرجع إلى كون الأبيقوريين قد أدرجوا غوامض الديانة والقصاص السماوى ووزوات الآلهة والأرواح ضمن أكثر المسائل جدية والتى يتوارثها الناس. وربما يكون من المؤكد أن الآلهة لا تدخل بالناس، وأنها لا تتدخل فى مجرى حياتهم بخير أو شر، وهذا فى الواقع هو أكثر أجزاء المذهب الأبيقورى جرأة. وقد كانت هذه المدرسة نقداً لأدعاً لكل صنوف العادات والعقائد الخرافية مثل العرافة والتنجيم — وكان ذلك فى الحقيقة شراً كبيراً — وكانت صحيفتها فى هذا المجال مُشرقة، على عكس مدرسة الرواقيين التى كانت دائماً على استعداد عظيم لتلمس ظلال من الحقيقة فى عقائد شائعة كان من البلى عدم نحتها.

وعلى ذلك فلأنهم عندما كانوا ينظرون إلى العالم بأسره كانوا يقصدون

(١) أسس أبيقور المدرسة فى أثينا عام ٣٠٦، وبقيت عدة قرون إحدى المدارس الأتينية الأربع الكبرى. وقد اتصلت بسقراط عن طريق أرسيتيوس.

بالطبيعة العلوم الطبيعية أى اللغات التى منها تتكون الأشياء ، وعند ما كانوا ينظرون إلى الإنسان كانوا يقصدون بالطبيعة المصلحة الشخصية أو رغبة كل إنسان فى سعادته الفردية الخاصة . وكل ما عدا ذلك من تنظيم لأفعال البشر يدخل فى نطاق العرف ويكون بالتالى لا معنى له فى نظر الحكيم ، اللهم إلا إذا كانت القاعدة العرفية تحقق سعادة لا تتحقق للناس بدونها . فليست هناك إذن فضائل خلقية ذاتية ، ولا قيمة ذاتية من أى نوع سوى السعادة . وفى ذلك يقولون :

« العدل المطلق لم يوجد قط وإنما وجد تعارف يتولد عن الاختلاط المتبادل فى إقليم ما وبين آونة وأخرى يحول دون إيقاع الأذى أو احتاله » (١) .
والدليل على عدم صحة القيم الذاتية هو تباين القواعد والتطبيقات الخلقية التى سادت فى أزمنة وأماكن مختلفة ، وهو دليل استغله فى الأصل جماعة من السفساطيين ، ولاحظه أفلاطون وتعهد رفضه فى مناقشته موضوع العدالة فى « الجمهورية » . وقد تناوله بالتفصيل فى تاريخ لاحق المتشكك كارنيادس (Carniades) ، واستعمله ضد الرواقين (٢) . والنقطة الحيوية فى هذا الدليل هى فكرة أن الخير شعور يستمتع به الإنسان بينه وبين نفسه ، وأن التنظيم الاجتماعية إنما تبرر — إذا أمكن تبريرها — بشئ واحد هو أنها منطقتان تحقيق أكبر قدر ممكن من الخير الخاص .

وعلى ذلك لا تنشأ الدول إلا لتوفير الطمأنينة ، وبخاصة من عدوان الغير ، فالتناس جميعاً أنانيون ، ولا يسعون إلا إلى ما فيه خيرهم الخاص . ولكن هذه الطريقة تجعل خير كل فرد مهدداً بأفعال الآخرين الصادرة عن هذه الأنانية

(١) — حكم ذهبية ، ٣٣ — انظر و . د . هكس ، الرواقيون والأبيقوريون ١٩١٠

ص ١٧٧ .

(٢) يستعرض ميكرو Micoero بالتفصيل حجة كارنيادس — الجمهورية الكتاب

الثالث ٥ - ٢٠ .

نفسها، وبناء على ذلك يرم الناس اتفاقاً ضمنياً لا يلحق أحدهم بمقتضاء ضرراً بالآخر ولا يصيبه ضرر منه . ولا ريب في أن أفضل حياة هي تلك التي تقوم على تجنب الإنسان الظلم دون أن يصيبه منه أذى، وأكثر من ذلك شراً أن يحتمل المرء عبء الظلم دون أن يكون قادراً على فعله؛ ولكن لما كان الأمر الأول مستحيلاً، وكان الوجه الثاني فوق الطاقة، فإن الناس يعمدون إلى توفيق عملي يحترم الإنسان بمقتضاء حقوق غيره، لكي يحصل منهم على مثل هذا الاحترام لحقوقه . وعلى هذا النحو تظهر الدولة والقانون كتمهيد يسهل التعامل بين الناس . وإذا اتفقت وجود مثل هذا العقد اتفقت وجود العدالة . فالقانون والحكومة إنما يقومان من أجل الأمن المتبادل، ولا أثر لهما إلا لأن العقوبات التي يقرها القانون تجعل الظلم غير مربح . فالحكيم يلتزم العدل لأن ثمرة الظلم لا تعادل المخاطرة بالانكشاف والعقاب، فالأخلاقية تساوى المصلحة .

يستتبع ذلك بالطبع أن ما يراه الناس من السلوك حقاً وعدلاً يخالف باختلاف الظروف والزمان والمكان . وفي ذلك تقول الحكمة الذهبية :

« كل ما يثبت من القانون المتواضع عليه أنه نافع في الحاجات الناتجة من التعامل المتبادل فهو بطبيعته عدلٌ، سواء أكان عاماً لجميع الناس أم لا، وإذا ما وضع أى قانون ولم يثبت أنه صالح للانتفاع منه في التعامل المتبادل فإنه إذن لم يعد عادلاً . وإذا كانت المنفعة التي يقرها القانون تتطور حين فقط مع فكرة العدالة، فإن هذا القانون مع ذلك يكون في ذلك الحين عدلاً، ما دمت لا نغني بالعبارات الجوفاء، بل ننظر من أفق أوسع إلى الحقائق » (١) .

ولا شك في أن العدالة على وجه العموم واحدة بين الناس جميعاً، لأن الطبيعة البشرية واحدة حيثما كانت، ولكنه يسهل مع هذا أن نجد نظرية المنفعة على الأقل في تطبيقاتها تختلف في كثير أو قليل تبعاً لنوع الحياة التي يعيشها الناس . فما هو خطأ عند بعض الشعوب قد يكون صواباً عند غيرها . ولأسباب مشابهة قد

يكون قانون ما عدلاً في أصله، لأنه كان ييسر التعامل الإنساني ، ثم يصبح خاطئاً إذا تغيرت الظروف . وعلى كل حال فإن مناهج الحكم على القوانين والنظم السياسية هو المصلحة وحدها . فما دامت القوانين والنظم السياسية تشجع الحاجة إلى الأمن ، وتجعل التعامل المتبادل أكثر سلامة وأسهل منالاً ، فهي عادلة بالمعنى الوحيد الذى يمكن فهمه من هذه الكلمة . وبذلك لم يكن من غير الطبيعى أن يميل الأبيقوريون بصفة عامة ، وهم الذين لا يعبرون أشكال الحكومة إلا أقل اهتمام ، إلى تفضيل الحكومة الفردية باعتبارها أقوى الحكومات وأكثرها من أجل ذلك أمناً . ولاشك أن هؤلاء الأبيقوريين كانوا منحدرين في الأغلب من بين طبقات الملاك الذين بعد الأمن بالنسبة لهم خيراً سياسياً كبيراً .

وكانت فلسفة الأبيقوريين الاجتماعية تستند إلى نظرية مؤثرة حقاً عن أصل المنظمات الإنسانية وتطورها على مبادئ مادية بحث . وقد يميل ذلك الكتاب الخامس من قصيدة لوكريتيوس في الأمور الطبيعية ، ولكن من المفروض أنها نشأت مع أبيقور . وجميع صور الحياة الاجتماعية بما فيها من هيئات سياسية واجتماعية وفنون وعلوم ، وبالاختصار جميع الثقافة الإنسانية ، قد ظهرت إلى الوجود دون تدخل أى عقل سوى عقل الإنسان . والكائنات الحية ذاتها ناتجة عن أسباب طبيعية محض . وقد استعار أبيقور من أنابادقليس نظريته التى تذكر بصفة عامة جداً بالرأى الحديث في مسألة الانتخاب الطبيعى . فليس الإنسان مجبولا على الميل إلى الجماعة ، وليس فيه حافز إلا سعيه الذى لا يهدأ لتحقيق السعادة الفردية . وكان في بداية الأمر يعيش هائماً وحيداً يتلمس المأوى في الكهوف ويكافح لوقاية نفسه من الوحوش . وكان اكتشاف النار عرضاً أول خطوة نحو المدنية ، ثم تعلم الإنسان بالتلجج أن يتخذ لنفسه مأوى في الأكواخ وأن يدثر جسمه بالجلود . ونشأت اللغة من الصيحات التى كان يعبر بها غريزياً عن انفعالاته . وأففضت التجارب والتوفيق العقل ، الذى قد يزيد أو ينقص ، بين الأعمال وظروف الطبيعة على مر الزمان إلى إنتاج مختلف الفنون النافعة ، وإلى

ظهور النظم والقوانين للجماعة المنظمة . فالمدينة في مجلتها وليدة قوى الإنسان الطبيعية العاملة في نطاق الظروف التي هيأتها البيئة الطبيعية . أما الاعتقاد في الآلهة فإنه ناجم عن الأحلام ، ويرجع ظهور الحكمة إلى التحقق من أن الآلهة لا تتدخل في شئون البشر .

ولم يتيسر استقصاء جميع الاحتمالات الممكنة لمثل هذه النظرية انحصاراً بالتطور الاجتماعي ولمثل هذه الفلسفة السياسية المؤسسة على الأنانية الخالصة والتعاقد، إلا في العهود الحديثة، عند ما بُعثت من جديد حتى لمتشبه فلسفة هوبس السياسية الأبيقورية شيئاً عجيباً، من جهة المادية التي تقوم عليها ، وإرجاعها جميع النواحي الإنسانية إلى المصلحة الشخصية ، وإقامتها الدولة على أساس الحاجة إلى الأمن . وكان تيار الفكر في العالم القديم مضاداً لأكثر عناصر هذه الفلسفة حيوية وهو مهاجمتها للدين والخرافات ، لأن شأن الدين بين المصالح الإنسانية كان يتزايد باطراد . ومع ذلك فالحقيقة أن الأبيقورية كانت في الحملة فلسفة هروب . وكان اتهامها بالشهوانية الذي خلغ على اسمها معنى شيئاً اتهاماً لا يقوم على أساس في الأغلب . ولكن من المحتمل أنها كانت تميل إلى اجتناب نوع من النزعة الفنية الباردة التي عجزت عن التأثير ، أو لم ترغب في التأثير في مجرى الشئون البشرية . وكانت الأبيقورية بالنسبة إلى الأفراد مصدر سلام وعزاء ، ولكنها في زمانها لم تفعل شيئاً بالنسبة إلى تقدم الآراء السياسية .

الكليون

ربما كان الكليون. كذلك يعتقدون سياسة التهرب ولكن من نوع جدد مختلف. وقد افاقوا كل مدرسة أخرى في الاعتراض على دولة المدينة وعلى تقسيم الطبقات الاجتماعية الذي كانت ترتكز عليه ، وكان تهرّبهم متمثلاً في هجرهم كل شيء مما اعتاد الناس أن يسموه خيرات الحياة ، وفي إزالة جميع الفوارق الاجتماعية ،

وفى اطراح مباحج الأوضاع الاجتماعية، بل وفى بعض الأحيان اطراح آدابها .
ويبدو أنهم انحدروا من صفوف الأجانب والمنفيين ، أى ممن كانوا خارج
نطاق رعية الدولة . فقد كانت والدة مؤسس هذه المدرسة وهو أنتستينس من
تراقيا ، وكان أشهر أشياعها ديوجينس السيئوى من المنفيين . ويبدو أن أبرز
ممثل لها وهو كراتيس (Crates) قد نبذ ثروته لكى يحيا حياة فقر فلسفية
كتسول جوال ومعلم . وكانت زوجته هيبارخيا من أسرة طيبة ، وكانت فى أول
الأمر تلميذة له ثم أخذت تصحبه فى تجولاته . وكان الكليون جماعة — يكتنفها
شئ من الغموض ولا يسودها أى نظام — من المعلمين المتجولين والفلاسفة
الشعبيين الذين اتخذوا حياة الفقر منهجاً ، وهم يذكروننا إلى حد ما بأولئك
النسك المتسولين فى العصور الوسطى . وكان معظم تعليمهم موجهاً إلى الفقراء ،
وكانوا يلقنونهم ازدياء جميع الأمور المتعارف عليها . وكثيراً ما كانوا فى مسلكتهم
يؤذون شعور الناس بحشونة مظهرهم وغرابته . ويقدر ما تكشف للعالم القديم من
مثل هذه الظاهرة فإنه يمكن أن يوصف الكليون بأنهم أقدم نموذج لفيلسوف
الطبقة العاملة .

وكان الأساس الفلسفى لتعليمهم تلك النظرية القائلة بأن الحكيم ينبغي أن
يبلغ كمال الاستكفاء الذاتى . وقد فهم الكليون من هذا أن ما هو من مكنون
طاقته ، ألا وهو فكره وصفاته، هو الضرورى للحياة الطيبة . وكل شئ سوى
الصفات الأخلاقية أمر لا يكثر به . ويعد الكلبي من الأمور التى لا يكثر
بها الملكية والزواج والأسرة والرعية والتعلم والسمة الطيبة ، وبالاختصار محامد
الحياة المتقدمة ، وما تعارف الناس عليه فيها . وهكذا كانت جميع الفوارق
المعتادة فى حياة الأغريق الاجتماعية، محل نقد يذهب إلى حد إلغائها . فالغنى
والفقر ، والإغريق والبربرى ، والمواطن والأجنبي ، والحر والعبد ، والعريق
والخسيس ، كل أولئك سواسية لأنهم هبطوا جميعاً إلى المستوى المشترك من عدم
الاكتراث . هذا وقد كانت المساواة عند الكليين مساواة العلم (Nihilism)

ولم تصبح هذه المدرسة قط سبيلاً إلى مذهب اجتماعي في البر ، أو في العمل على تحسين الأحوال ، بل كانت تميل دائماً نحو النسك والترمت ، فلم يكن للفقر والرق في نظرهم أية نتيجة . حقاً إن الحر لم يكن خيراً من العبد ، ولكن لم تكن لهذا أو لذلك أية قيمة في ذاته ، وما كان الكلبي يسلم بأن العبودية شرٌ أو أن الجرية خير . ويظهر أنهم كانوا مدفوعين ببغض صميم للفوارق الاجتماعية التي شاعت في العالم القديم ، ولكن هذا البغض حملهم على أن يولوا ظهورهم إلى التفاوت بين الناس ، وأن يلتمسوا في الفلسفة طريقاً إلى عالم روعي لا يعتد فيه بالأحقاد . ولا تكاد تكون الكلية فلسفةً أقل في الرفض من الأبيقورية ، ولكنه كان رفض الزاهد والعبدى أكثر منه رفض عاشق الجمال ..

النتيجة أن نظرية الكلبيين السياسية كانت الطوبيا (Utopia) (الدولة المثالية) . وقد قيل إن كلا من أنتستينس وديوجينيس ألف كتاباً في السياسة ، ويبدو أن كلا منهما قد رسم نوعاً من الشيوعية المثالية أو ربما من القوضى ، حيث تخفى الملكية والزواج والحكومة . ولم تكن المسألة كما رآها الكلبيون مسألة تمس حياة الأغلبية العظمى من الناس ، لأن أكثر الناس من أى طبقة اجتماعية هم على كل حال بلهاء ، والحياة الطبية قاصرة على الحكماء وحدهم . ويصدق ذلك على الصورة الحقيقية للجماعة ، فهي كذلك للحكيم وحده . والفلسفة تحل معتقياً من قوانين المدينة وعرفها ، والحكيم موجود في كل مكان ، وليس في أى مكان ، فهو لا يفتقر إلى بيت أو وطن ، ولا يحتاج إلى مدينة أو قانون ، لأن الفضيلة التي عنده هي قانون له . والنظم جميعها مصطنعة على حد سواء ، وهي على السواء أروى من نظر الفيلسوف ، لأن جميع هذه الأشياء لا لزوم لها عند أولئك الذين بلغوا درجة الاستكفاء الذاتي . والدولة التي تقتصر فيها الرعاية على الحكمة هي وحدها الدولة الحقيقية ، وليس لهذه الدولة مكان ولا قانون . فجميع الحكماء حيثما كانوا يؤلفون جماعة واحدة هي المدينة العالمية ، والحكيم كما قال ديوجينيس « عالمي » أى رعاية عالمية . وقد تضمنت فكرة الرعاية العالمية هذه

نتائج هامة ، وكان لها تاريخ مميز في الرواقية ، ولكن ذلك يرجع أساساً إلى المعنى الإيجابي الذي خلعه عليها الرواقيون . أما ما أكدته الكليبيون فكان الجانب السلبي منها ، أي البدائية (Primitivism) ، ولغاء الروابط المدنية والاجتماعية ، ولغاء جميع القيود فيما عدا تلك التي تنبعث من شعور الحكيم بالواجب . وكان احتجاج الكليبيين على العرف الاجتماعي مذهباً من مذاهب الرجوع إلى الطبيعة بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى عدوى .

ومناطق الأهمية العملية الرئيسية للمدرسة الكليبية هو أنها كانت المعين الذي نتبعت منه الرواقية . غير أن الكليبيين يثيرون اهتماماً ربما جاوز مقدار ما لهم من أهمية . وليس من السهل بعد حقبة تزيد على ألفي سنة الكشف عن أكثر العناصر غموضاً في الفكر السياسي ، وتلك التي لم تكن متوافقة مع أعلى الطبقات صوتاً في الدولة . وتدلنا نشأة الفلسفة الكلبية وانتشارها على أننا ، حتى إذا رجعنا إلى عهد سقراط ، نجد فئة من الناس أرهقتهم أنظمة دولة المدينة ، ولم يروا فيها بأى حال من الأحوال شيئاً يمكن أن يكون مثالياً . وقد أدى وجود أفلاطون وأرسطو في الجانب المضاد إلى الحد من رسالة هؤلاء القوم الذين تنبأوا في بدء القرن الرابع بأفول دولة المدينة ، وهو ما شاهده الناس قاطبة في نهاية ذلك القرن .

مراجع مختارة

الفصل السابع

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- The Greek Atomists and Epicurus : A Study. By Cyril Bailey. Oxford, 1928. Ch. 10.
- Titi Lucreti Cari : De rerum natura. Ed. with Prolegomena, Critical Apparatus, and Commentary by Cyril Bailey. 3 vols., Oxford, 1947. Prolegomena, Section IV.
- A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D. By Donald R. Dudley. London, 1937.
- Greek Thinkers : A History of Ancient Philosophy. By Theodor Gomperz. Vol. II. Eng. trans. by G.G. Berry. New York, 1905. Book IV, ch. 7.
- Stoic and Epicurean. By R.D. Hicks. New York, 1910. Ch. 5.
- Diogenes of Sinope : A study of Greek Cynicism. By Farrand Sayre. Baltimor, 1938.
- Lucretius, Poet and Philosopher. By Edward E. Sikes. Cambridge, 1936.
- The Stoics, Epicureans, and Sceptics. By Eduard Zeller. Eng. trans. by O.J. Reichel. London, 1880. Ch. 20.

تطور الفكر السياسي

تأليف جورج ساباين

ترجمة حسن جلال العروسي

كتاب جليل يجب أن يقرأه كل مثقف وهو « موضوع كل عصر وكل دولة بل كل فرد »، وهو ينوع خاص بهم بلاد الشرق في نهضتها الحاضرة. فمن دراسة هذا التطور نصل إلى الأوضاع الصحيحة للحياة في مختلف الأقطار الشرقية. وقد قدر هذا الجانب غير واحد من الذين عرفوا قيمة هذا الكتاب فقال فيه الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري في تصديره :

« أحسب هذا الكتاب قد طلع على القراء في وقت مناسب ووجه المناسبة فيه أن مصر في سبيلها إلى وضع دستور جديد... فالبلد إذن في حاجة إلى أن تتعلم شيئاً جديداً تقيم على أساسه دستورها الجديد ».

وأشاد الأستاذ الدكتور عثمان خليل عثمان في مقدمته بمجهود الأستاذ ساباين : « إذ تعقب في هذا المؤلف الضخم تطورات الفكر السياسي منذ العهد التمهيدي السابق لعهد الفيلسوف الإغريقي العظيم أفلاطون تلميذ سقراط وأستاذ أرسطو... » وفي هذا الكتاب الأول تجد شرحاً وافياً لفلسفة الإغريق في السياسة ونحن نعلم مجيهاً في هذا الباب .

فمنه إذن لا يقتصر على فئة بعينها من القراء فهو نافع للمشتغل بالقانون والمشتغل بالفلسفة وغيرها فالحياة السياسية إلا حياة بني البشر .

تنشر هذا الكتاب دار المعارف بالاشتراك

مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر